

Trabajo fin de Grado

Monarquía Hispánica y Sublime Puerta:
tolerancia e intolerancia (siglos XV-XVII)

Miguel Cuartero Pérez

Juan Postigo Vidal

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. GRADO EN HISTORIA

CURSO 4.º

Año académico 2020/2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
1. ORIENTE Y OCCIDENTE	4
2. TOLERANCIA	10
2.1 JUDÍOS	11
2.2 MORISCOS.....	19
3. INTOLERANCIA	31
3.1 EL CASO DE PEDRO ARBUÉS	31
3.2 EL “MEMORICIDIO” DE GRANADA.....	36
3.3 MONARQUÍA HISPÁNICA VS SUBLIME PUERTA	38
CONCLUSIONES	45
BIBLIOGRAFÍA.....	47

INTRODUCCIÓN

La Monarquía Hispánica y el Imperio otomano estuvieron enfrentados durante gran parte de la modernidad. Mucho se ha escrito sobre esta rivalidad en los terrenos político y militar, pero en este caso el estudio versará sobre la tolerancia que se tenía en estos territorios para con sus minorías. Dos de estas minorías, judíos y moriscos, pueden ser estudiadas en ambos territorios y por tanto, es posible compararlas, lo que puede servir para tratar un nuevo aspecto de esta rivalidad que marcó los inicios de la modernidad europea en el Mediterráneo y en la lucha por la hegemonía en el continente desde una perspectiva que está en boga como es el tema de la tolerancia. A pesar de estar en conflicto en varios momentos, se puede seguir la trayectoria de judíos primero y moriscos después para ver cómo estas minorías fueron acogidas por los territorios otomanos tras la expulsión de estos de la Península Ibérica.

Tanto la Monarquía Hispánica como el Imperio otomano son vistos, generalmente, como dos Estados que son paradigma de intolerancia, donde la persecución y la censura estaban a la orden del día. No se puede negar la intolerancia existente, en muchos casos desde las élites, que en estos territorios existía, pues hay numerosos ejemplos de ello: Inquisición, expulsiones, movimientos forzados de población, etc. Pero también se pueden encontrar ejemplos en capas inferiores de la sociedad, donde las autoridades tenían más complicado llegar, en los que los diferentes grupos pudieron convivir de manera pacífica unos con otros. Por tanto, hablar de tolerancia o intolerancia a nivel general, como si se pudiera englobar a toda la sociedad en una misma definición, sería incorrecto, pues ambas coexistían en la Edad Moderna.

Este trabajo consta de tres partes diferenciadas. La primera de ellas consiste en una introducción teórica sobre las visiones que se tienen de la cultura propia y de la ajena (alteridad), algo que en este caso se ha vinculado más a la visión que se tiene de los otomanos desde Europa, pero que también es aplicable a los grupos aquí estudiados como moriscos y judíos; pues a la hora de hablar de minorías se tienden a analizar como si formaran grupos estancos aislados del resto de la sociedad y se habla de ellos como si tuvieran una vida totalmente distinta a la mayoría. El segundo apartado consta de un análisis de la situación de moriscos y judíos en la Monarquía Hispánica y en el Imperio otomano, intentando dar una visión de convivencia pacífica de estas minorías con el resto de la sociedad, separando los discursos oficiales de intolerancia de la cotidianeidad de estos grupos. Por último, se tratará de ejemplificar cómo la cristiandad utilizó las imágenes para establecer un discurso en contra de judíos, moriscos y otomanos (estereotipos) para tratar que la mayoría de la población se enmarcara en el discurso oficial diseñado por las autoridades.

1

ORIENTE Y OCCIDENTE

Para hablar de la realidad, en este caso histórica, de otro lugar y del propio, hay que tratar de entender la visión que se tiene de la cultura propia y la ajena. En ocasiones hay personas que consideran que su cultura es mejor o que es superior a la de los demás. Un pensamiento hasta cierto punto lógico teniendo en cuenta la afinidad que se tiene de forma natural al lugar de nacimiento, pero este sentimiento a veces nos puede llevar a rechazar otra cultura o simplemente no aceptarla de la misma manera que la nuestra. Esto que podríamos pensar que es algo propio de civilizaciones anteriores, independientemente del periodo histórico del que hablemos, no es algo que sea solamente propio de la sociedad de época moderna, medieval o antigua, es también algo propio del mundo actual en el que vivimos.

En palabras de Tzvetan Todorov:

Para que el diálogo sea eficaz debe cumplir dos exigencias. Por una parte, debe reconocer que las voces implicadas en intercambio son diferentes, y no partir del presupuesto de que una de ellas constituye la norma, mientras que la otra se explica como desviación, o retraso, o mala fe. Si no estamos dispuestos a poner en cuestión nuestras propias certezas y evidencias, a colocarnos momentáneamente en la perspectiva del otro —y a constatar que desde ese punto de vista tiene razón—, no puede tener lugar el diálogo. (Tzvetan Todorov, 2008, p.281)¹

No hay culturas mejores que otras, son simplemente diferentes, y conocer realidades distintas nos permite ver el mundo de una forma distinta a la que estamos acostumbrados. Aunque lo que relata Todorov a lo largo del libro tiene más que ver con temas políticos y sociales, lo que él defiende también puede ser aplicable a la historia. Detrás de todo relato histórico hay una persona que lo redacta, se trataría, por lo general, de un relato subjetivo, donde la visión que se tiene de los hechos estudiados también es fundamental.²

Abordar un trabajo sobre la intolerancia en la Edad Moderna no es sencillo porque con mucha facilidad se puede caer en anacronismos con tan solo aplicar un concepto actual como el de “tolerancia” al mundo moderno o medieval puesto que es un término

¹ Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. (4ª ed.). Galaxia Gutenberg.

² Carr, E. H. (1961). *¿Qué es la Historia?* Editorial Ariel, (2ª ed., 1984).

que ha evolucionado mucho con el paso del tiempo.³ La concepción de la tolerancia en otra época nos puede parecer que no lo es tal a nuestros ojos, pero como defiende el doctor Martínez Hoyos en la introducción de su contribución a *Historia de la tolerancia en España*: “Conviene, sobre todo, desechar un planteamiento presentista que nos llevaría a juicios de valor anacrónicos”.⁴

Con esto se entiende que no hay que aceptar todo lo que aparezca en un texto de otra época ni simplemente rechazarlo, sino que hay que tratar de comprender aquello que se formule sin tratar de juzgarlo con la perspectiva actual. No se puede plasmar nuestra visión del presente en el pasado ni hacer lo contrario. Cada sociedad es fruto de su tiempo, de ahí que no haya que tratar de criminalizar el pasado o asumir los valores de otro tiempo como propios, sino de entenderlos.⁵

Tampoco parece lógico que se pueda realizar un trabajo sobre la intolerancia, en el que se dan ejemplos de un Estado situado en la frontera europea, sin tratar dos dicotomías fundamentales a este respecto. Por un lado, la distinción entre el eje Occidente-Oriente que se suele establecer con toda realidad ajena a la aceptada por los estados europeos y que a menudo suele tener que ver con la religiosidad omnipresente desde la fundamentación de las cruzadas y la rivalidad hacia el islam. De otro lado, es fundamental también la división que se establece, muy ligada a la anterior, entre civilización y barbarie.

Edward Said estudió la separación que se ha establecido históricamente entre Occidente y Oriente en su ya clásico *Orientalismo*. Aunque este ensayo centra la atención en la conexión entre imperio y orientalismo, dejando de lado otras realidades interesantes como la española, las ideas que defiende pueden ser aplicables a trabajos que hablen de Oriente. Para Said, Oriente era casi una invención europea y establece varias definiciones del término. Aunque para él cualquier persona que escriba o investigue sobre Oriente es un orientalista, son las otras dos definiciones de orientalismo las que para él son más relevantes. Establece, por un lado, que a nivel académico se ha aceptado la distinción entre Oriente y Occidente como un punto de partida válido para establecer teorías, pero a la vez para escritos de carácter romántico, novelas o ensayos y, en general, con todo lo que tenga que ver con Oriente. Por otro lado, también defiende que a partir del siglo XVIII el orientalismo es una institución que se apropia de Oriente y que se ve con derecho a explotarlo, dominar y enseñar sobre él a menudo para ensalzar a Europa en detrimento de Oriente.⁶

³ Se podría hablar de las obras de Locke (*Cartas sobre la tolerancia*, 1689-1690) o Voltaire (*Tratado sobre la tolerancia*, 1763) como precedentes de alegatos contra la intolerancia más que como defensas de la libertad religiosa frente a imposiciones del Estado.

⁴ Martínez Hoyos, F. (2021). La tolerancia en la España medieval. En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra. Págs. 41-42

⁵ Todorov, T. op. cit. Págs. 248-249

⁶ Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. (5ª ed., 2002). Penguin Random House Grupo Editorial. Págs. 19-23.

Defender la fuerza de Occidente frente a la debilidad de Oriente como punto de partida para cualquier tipo de análisis, lo único que suele tratar de buscar es reforzar ese punto de vista en lugar de intentar reflexionar sobre él. Con ello solo se consigue aumentar todavía más la distancia entre unos y otros y polarizar todavía más unos discursos que ya no lo estaban poco. Se tiende a aceptar ese discurso a medida que más personas lo formulan, como si de una verdad irrefutable se tratara. Esto intensifica los estereotipos atribuidos a europeos por un lado y por otro a árabes o musulmanes –términos que se suelen utilizar de forma indistinta cuando uno hace referencia a una descripción de tipo étnico mientras que el segundo tiene carácter religioso–, en los que los occidentales son personas racionales, pacíficos y lógicos y los orientales, en cambio, carecen de tales atributos. Ante esto, desde la perspectiva histórica, no se puede abordar una gran cantidad de realidades sociales y políticas distintas desde una base geográfica inmutable para no contribuir a aumentar las dimensiones de esta separación preestablecida. El Imperio otomano para los europeos era una nueva personificación del islam, representaba una amenaza, y por tanto se representaba con los mismos estereotipos que árabes o musulmanes en general. Esta personificación del islam en los otomanos o la asociación que se hace con árabes sin tratar de entender que son dos conceptos distintos, tiene que ver con que se seguía sin tratar de entender el islam. Una prueba de ello es que durante la Edad Media y el Renacimiento se hable de mahometismo, atribuyendo al profeta Mahoma un papel similar al de Jesús en el cristianismo, o que se entendiera el islam como una desviación del cristianismo.⁷

En cuanto a la otra gran división en torno a civilización y barbarie, es más complicado dar una definición a cada uno de los dos conceptos. Son dos términos que de nuevo pretenden dividir el mundo en dos mitades en base a la oposición al otro. La palabra proviene de la Grecia antigua en la que los griegos, «nosotros», se oponían a los bárbaros, es decir, «los otros», los extranjeros. Esta diferenciación se realizaba, en un inicio, en torno a aquellos que hablaban o no la lengua griega, a la que en seguida se atribuyó un juicio de valor en el que hablar la lengua era ser «civilizado», y no hacerlo era ser «salvaje». Existen muchas definiciones de ser bárbaro, pero se pueden agrupar en una: son aquellos que niegan la plena humanidad de los demás. El problema es que los griegos asociaron la primera definición relativa a la lengua con un valor moral absoluto. En el mundo cristiano, el término no tiene tanto que ver con hablar bien o mal una lengua, sino con aquellos extranjeros lejanos que parecen ser una amenaza o que no profesan la misma religión. La tensión entre ambos posibles significados, en el que uno ya tiene un sentido de crueldad, será importante a partir del siglo XV y el comienzo de los grandes viajes, ya que considerar a las nuevas poblaciones como bárbaras hacía poder considerarles inferiores y por tanto verse con derecho a someterlos o esclavizarlos. Aparecieron personas como Bartolomé de las Casas o Montaigne que renegaban de la definición de bárbaro relativa a la lengua, pero no del término absoluto

⁷ Íbidem, pp. 75-98

en torno a la crueldad, aunque para el segundo fueran los europeos los verdaderos bárbaros.⁸ También se puede dar una definición absoluta de «civilizado», siendo este el que sabe reconocer plenamente la humanidad de los otros. Para ello hay que entender que los pueblos y los individuos no son bárbaros, sino los actos y las actitudes; además de reconocer la pluralidad de grupos, de sociedades y de culturas humanas, y colocarse a la misma altura que los otros, pudiendo ejercer un juicio crítico sobre nosotros mismos. Civilización puede ser también sinónimo de cultura, siendo las civilizaciones elaboraciones históricas que aparecen y desaparecen, estando esta definición muy presente en los siglos XVII y XVIII cuando se multiplican los viajes de europeos a otros continentes.⁹

La división entre un Oriente bárbaro al que hay que temer por la amenaza que supone a un Occidente cristiano y civilizado, es solo una manera de ver las relaciones que se podían producir entre ambos mundos. El historiador británico Jerry Brotton sostiene en *El bazar del renacimiento* que el Renacimiento europeo que se produjo entre los siglos XV y XVI se fundamentó en parte, no en oposición a Oriente, sino en relación con este y las culturas que lo conforman.

El bazar oriental es una metáfora adecuada para las fluidas transacciones que se produjeron a lo largo de los siglos XV y XVI, cuando Europa empezó a definirse comprando y emulando la opulencia y la sofisticación cultural de las ciudades, comerciantes, eruditos e imperios de los otomanos, los persas y los mamelucos egipcios. (Jerry Brotton, 2002, p. 17)¹⁰

La influencia de los intercambios entre Occidente y Oriente dieron origen a la cultura, arte y erudición que se asocian al Renacimiento. Los intercambios comenzaron con las cruzadas, pero es a partir de finales del siglo XIV, cuando los poderes europeos están más establecidos, que comienzan a intensificarse. Mismo momento en el que tradicionalmente se considera que la cultura europea comenzó a redescubrir la tradición intelectual grecorromana. El autor sostiene que los intercambios con Oriente no son el único factor para el surgimiento del Renacimiento, siendo también fundamentales la invención de la imprenta o la Reforma de Lutero, pero sí defiende que hay muchas diferencias entre unas partes y otras de Europa poniendo en duda la idea tradicional de un espíritu común que alentase el Renacimiento. Brotton opina que el influjo de Oriente permite ver una versión más interesante de este periodo y a lo largo de este libro es lo que trata de estudiar poniendo ejemplos de que esta influencia se puede apreciar en algunas obras representativas del periodo.

⁸ Algunas de sus obras a este respecto serían *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Bartolomé de las Casas (1552) o *Ensayos* de Michel de Montaigne, obra publicada originalmente en 1580.

⁹ Fernand Braudel lo estudia en su obra *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*.

¹⁰ Brotton, J. (2003). *El bazar del renacimiento*. Editorial Paidós.

Un ejemplo de esto puede ser la política exterior llevada a cabo por Fernando el Católico con el Mediterráneo musulmán en el norte de África mientras el Imperio otomano se adueñaba de la parte oriental del mismo.¹¹ Y es que había cierta cordialidad en las relaciones hispánicas y musulmanas del norte de África a pesar de la enemistad con los otomanos del siglo XVI, como demuestra el tráfico hispánico, especialmente del reino de Mallorca, con las costas de Berbería y Levante. Más allá de una restricción de movimiento con la zona en la década de 1480 por la guerra granadina, el comercio fue fluido a finales del XV y comienzos del XVI entre los puertos hispánicos y los norteafricanos hasta que este movimiento se restringió en ciertas plazas como Bugía o Argel, lo que significaba que iban a ser ocupadas. Parece ser que para que se produjera el intercambio de productos, los mallorquines debían llevar un presente en forma de armas que variaba para cada uno de los distintos reinos. Esto sería una prueba de la primacía de los intereses económicos sobre posturas religiosas y políticas y pondría de manifiesto la falta de capacidad de la Corona para restringir intercambios con sus enemigos políticos y religiosos. De todos modos, para el caso del Mediterráneo oriental sí que cabe destacar que el comercio aragonés fue sufriendo un progresivo receso debido a la supremacía otomana, si bien incluso la conquista de Egipto en 1517 no puso fin a este tráfico.¹²

Para estudiar otra cultura no hay que considerar que una es superior a otra, ni pensar que simplemente son todas iguales. La distinción que se suele hacer entre culturas a menudo se da para diferenciar una Europa cristiana del peligro que suponía el islam para esta. Pero no es la única diferenciación que se da, porque cuando se habla de pueblos o culturas distintos que viven en el mismo Estado, como pueda ser el caso de judíos o moriscos en la Monarquía Hispánica, o los cristianos y judíos para el Imperio otomano, también se hace una distinción como si representaran realidades totalmente distintas a las de sus vecinos para los que solo suponen un peligro, una perturbación de lo que las autoridades del momento consideran la norma a seguir.

Cuando se habla de la Sublime Puerta en la historiografía occidental a menudo se hace hablando de esta como de un ente externo, como de una realidad ajena que no afecta en nada a la del resto de Estados europeos. Pero el Imperio otomano tuvo un papel fundamental en la lucha por la hegemonía europea durante la modernidad, y especialmente en el siglo XVI e inicios del XVII. La alianza que llevaron a cabo Francisco I de Francia y Solimán basada en la enemistad de ambos respecto a la Monarquía

¹¹ La política norteafricana de Fernando tiene mucha relación con la italiana. En este sentido: López de Coca Castañer, J. E. (2018). La «pasada» de Fernando el Católico al norte de África (1510-1511). *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 30, pp. 3-23. También hay un capítulo dedicado a esta política en Ladero Quesada, M. A. (2016). *Los últimos años de Fernando el Católico (1505-1517)*. Editorial Dykinson.

¹² Seguí Beltrán, A. (2018). El comercio del reino de Mallorca con el Mediterráneo musulmán durante el reinado de Fernando el Católico. En Serrano Martín, E. y Gascón Pérez, J. (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Institución Fernando el Católico. Págs. 669-684.

Hispánica es un buen ejemplo de ello, debido al equilibrio de poderes que se produce.¹³ A partir de finales de este siglo ya se podría decir que el Imperio otomano había dejado de ser una gran potencia europea, especialmente tras la creación de la Santa Liga de 1683 y la posterior firma del tratado de Karlowitz de 1699 donde se produce el final de la expansión otomana en el continente.¹⁴ Sin embargo, el Imperio otomano todavía jugará un papel importante, aunque ya algo menor en el continente hasta su desaparición tras la Primera Guerra Mundial, cuando debido a la derrota el territorio quedó reducido a la República de Turquía, inaugurada el 29 de octubre de 1923.

De alguna manera, la imagen de los otomanos respondía a estas dos imágenes generales, eran casi el paradigma del bárbaro Oriente, aunque cabe destacar que esta imagen se produjo a partir de la segunda mitad del XVII cuando el equilibrio de poder entre los otomanos y Europa se decantaba ya claramente en contra de los primeros. Esta imagen siguió incrementando y fue volviéndose más racista desde el XIX llegando incluso a la idea de que los otomanos no solo no aportaron nada a los territorios europeos que gobernaban, sino que también consideraban su dominio como un claro retroceso. Esto dista mucho de la imagen que de ellos se tenía en la época, a quienes respetaban y temían, a pesar de la animosidad entre la cristiandad y ellos,¹⁵ por lo que habría que replantearse el porqué de la imagen que ha quedado.

¹³ Para más información: Türkçelik, E. (2015). El Imperio otomano y la política de alianzas: las relaciones franco-otomanas en el tránsito del siglo XVI al XVII. *Hispania*, Vol. LXXV (nº 249), 39-68

¹⁴ Extremera Extremera, M. A. (2020). *La civilización otomana (1300-1800)*. Sílex. págs. 54-55

¹⁵ Mazower, M. (2000). *Los Balcanes*. Mondadori. Págs. 30-46.

2

TOLERANCIA

La imagen que se tiene de la Monarquía Hispánica y del Imperio otomano responde a la de dos entidades en las que existía una gran intolerancia respecto a las minorías. Esto, sin embargo, es algo que, como siempre, puede tener muchos matices y detrás de esta imagen de intolerancia a un nivel amplio podían existir realidades en niveles más reducido que demuestren lo contrario. Pero antes de hablar de estas minorías en ambos territorios, conviene definir el concepto de alteridad, un concepto que era bastante común en la mayoría de Estados modernos, cuando se estaba tratando de establecer un poder centralizado.

En este contexto de homogeneización política, jurídica, social y religiosa se inscribe la alteridad, concepto ideológico que sirve para expresar a *los otros*, individuos que no siguen las reglas sociales al uso, no cumplen los requisitos para formar parte de la comunidad, apareciendo como un grupo diferenciado que se distingue del resto por razones étnicas, religiosas, ideológicas, lingüísticas, nacionalistas o de rechazo al sistema establecido. (Gloria Franco, 1999, pp. 72-73)¹⁶

Esta definición, aunque general, sirve para muchos casos. A menudo, más que un grupo en cuestión que se diferencia del resto, son los intereses políticos los que dan los motivos al porqué de esa diferenciación que quizá no tiene una traducción en la vida cotidiana de la gente. Una prueba de esto podría ser la concepción de extranjería que había en la España de los siglos XVII y XVIII. La extranjería podía aplicarse en contra de cualquier grupo, como los conversos o los moriscos, porque al decirse que no estaban del todo integrados, podían ser considerados extranjeros. Por tanto, la condición de extranjería no se aplicaba solo a las personas que no fueran naturales del territorio, sino que podía atribuirse a grupos que eran naturales, pero que podían considerarse un peligro para la sociedad por motivos étnicos o religiosos. La realidad es que distinguir entre un natural y un extranjero no era fácil cuando se acercaba el foco, como demuestra un intento de conseguirlo por parte de las autoridades locales en Madrid: “Tanto las autoridades locales como regias concluyeron entonces lo evidente: que más que una oposición entre unos y otros lo que había era un continuum” (Tamar Herzog, 2011, p. 30).¹⁷

¹⁶ Franco Rubio, G. A. (1999). *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Mergablum.

¹⁷ Herzog, T. (2011). Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico. *Cuadernos de Historia Moderna*, X, 21-31.

Esto sirve para ejemplificar que a la hora de afrontar la realidad sobre minorías no habría que mirar solo la imagen oficial en la que solo se va a ver la parte negativa de la verdad que vivían. Con este retrato solo nos quedaría la imagen de que por parte de las autoridades estaban apartados y estigmatizados, además de que vivían alejados del resto de la sociedad y no trataban de integrarse. Pero no basta solo con conocer las normas y aquellos que las transgredían, hay una realidad mucho mayor detrás que es necesario estudiar para poner el foco con más rigor, entendiendo que quizá las transgresiones eran más frecuentes de lo que se pensaba.

La tolerancia no fue solo una suerte de gracia dispensada desde el poder, fue también una forma cotidiana presente, mucho más pública que clandestina. Las actitudes de la multitud se desarrollaron dentro de unos límites tolerados, soportables, y solo se consideraban intolerables, inaceptables, por las autoridades y por el mismo pueblo según la situación social específica y determinada. (Manuel Peña Díaz, 2021, p. 162).¹⁸

En esta misma línea se sitúa Ricardo García Cárcel: “Las propias prácticas sociales y religiosas de la vida cotidiana se alejan muchas veces de los códigos disciplinarios de conducta planteando, al lado de la aceptación u obediencia, otras muchas formas de expresión (resistencia, resiliencia, confusión, apatía...)” (Ricardo García Cárcel, 2018, p.27).¹⁹

De tal manera, habría que conocer las tolerancias cotidianas de la gente, su vida diaria, para saber si el rechazo que se podía dar desde el poder establecido a una minoría verdaderamente veía su reflejo en capas más inferiores de la sociedad, incluso en dos entidades consideradas intolerantes como la Monarquía Hispánica de época moderna y el Imperio otomano, donde también se podía dar una flexibilidad ideológico-religiosa que podría parecer inexistente a simple vista.

2.1 JUDÍOS

Si se considera a la Monarquía Hispánica un paradigma de intolerancia es en buena medida por la instauración del Santo Oficio de la Inquisición por parte de los Reyes Católicos en 1478 para Castilla y 1483 para Aragón. Pero la Inquisición no es un invento español ni tampoco fueron los territorios hispánicos los últimos en aplicarla.²⁰

¹⁸ Peña Díaz, M. (2021). Tolerancias cotidianas. En García Cárcel, R. y Serrano Martín E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*, op. cit. Págs. 159-170.

¹⁹ García Cárcel, R. (2018). Las otras formas de tolerancia en la España Moderna. En Serrano Martín, E. y Gascón Pérez, J. (eds.), *Poder, sociedad, religión...* op. cit. Págs 25-46

²⁰ García Cárcel, R. y Moreno Martínez, D. (2000). *Inquisición. Historia crítica*. Ediciones Temas de Hoy. Págs. 24-28.

El principal objetivo del Santo Oficio en su nacimiento era el de combatir a los judaizantes, aquellos conversos que se mantenían fieles a su credo. Ya antes de la instauración de la Inquisición y de su expulsión, producida en 1492, la situación se había complicado desde el año 1391. En este año se produjeron una serie de revueltas antijudías en Andalucía que se extendieron al resto de territorios de Castilla y la Corona de Aragón. La revuelta comenzó en Sevilla al parecer alentada por las proclamas xenófobas que venía haciendo en la última década el arcediano de Écija, que provocaron en Sevilla y Córdoba un clima creciente de tensión hacia los judíos, lo que culminó en el asalto de tiendas y casas, haciendo que todavía años después de las revueltas los judíos vivieran con penuria.²¹ Además de este arcediano de Écija, otros frailes de la época ayudaron fomentaron el clima antijudío, como posiblemente es el caso de Vicente Ferrer, que estuvo predicando en Castilla unos meses antes de las matanzas. Muchas veces los disturbios se producían después de que frailes hubieran predicado en ciertas localidades. Los frailes enardecían a las masas para que se produjeran sucesos sangrientos. En el caso de San Vicente, este exigía que se cumplieran las anteriores medidas contra los judíos y buscaba su conversión, en muchos casos a través de métodos forzosos, en un momento en el que se estaba reforzando la discriminación legal contra los judíos.²²

Las revueltas antijudías de 1391 provocaron la aparición del grupo de los conversos o judeoconversos, que eran aquellas personas que recibieron el bautismo, aunque fuera bajo la amenaza directa de violencia, de tal manera que ya no eran judíos, sino cristianos nuevos. Son además un ejemplo de que la realidad es más complicada que una retórica oficial que se impone a la sociedad, porque estas revueltas hicieron que se creara un nuevo grupo, el de los conversos. Este grupo se fue engrosando con la expectativa de tener una convivencia pacífica con los cristianos viejos, pero los judíos que se convertían no tenían la misma condición que los cristianos y comenzaron a ser llamados “marranos”. Con la intención de controlar este grupo, nacen los estatutos de limpieza de sangre o la Inquisición.

Los cristianos nuevos no solo tenían problemas al encontrar posibilidades laborales, también se enfrentaron al hecho de que aquellos que siguieran profesando su antigua religión estaban incurriendo en un delito de herejía por estar bautizados, el criptojudasmo. Un precedente a los estatutos de limpieza de sangre se encuentra en la “sentencia-estatuto” del ayuntamiento de Toledo en 1449, de nuevo aprovechando un clima de crispación, y serviría de base para posteriores postulados relativos a la “limpieza de la sangre”. Con esto se pretendían conocer los antepasados para encontrar un posible pasado judío o musulmán. La limpieza de la sangre “no tenía otra función distinta al bloqueo y a la obstaculización del proceso de asimilación y de la

²¹ Robledo Casanova, I. (2016). El robo de la judería de Córdoba. *Andalucía en la Historia*, 51, pp. 36-39.

²² Pérez, J. (2005). *Los judíos en España*. Marcial Pons Historia. Págs. 124-138.

correspondiente movilidad vertical de los «cristianos nuevos»” (Max Hering, 2003-2004, p.8).²³

Durante el reinado de los Reyes Católicos se produce la expulsión de los judíos (1492). Aunque había presiones eclesiásticas y populares, la expulsión tiene una fundamentación política, además, por supuesto, de la importancia del factor religioso. Los judíos ocupaban una posición económica relativamente cómoda en comparación con otros colectivos como el de los moriscos, que eran un grupo eminentemente rural, pues los judíos vivían en las ciudades como artesanos, mercaderes, médicos, etc. Existía el precedente del estatuto de Toledo y algunos otros ejemplos de limitaciones, pero cuando realmente comienza a tomar importancia y se generaliza el estatuto de limpieza de sangre es en 1547 con la promulgación del mismo en la catedral de Toledo “por el que se prohibía obtener ningún cargo en el cabildo a todo aquel que no demostrara que todos sus ascendientes eran cristianos viejos” (Jaime de Salazar Acha, 1991, pp. 293). Fue aprobado por el Papa Pablo IV en 1555 y por Felipe II un año después, lo que hizo que se impusiera en otras catedrales, en algunas órdenes religiosas y poco a poco se fuera imponiendo al resto de la sociedad. Pero esto no provocó que no siguiera habiendo personas que mantuvieran su antiguo culto, ni tampoco provocó que dejara de haber conversos en posiciones más elevadas de la jerarquía social, como ya ocurría en la propia corte de los Reyes Católicos previa a la expulsión.²⁴

Algo que también afectó mucho a que hubiera conversiones masivas, se podría decir que forzadas, pero de manera indirecta, es el establecimiento de la Inquisición. Los primeros años de actuación del tribunal se centraron mayoritariamente en el control de los judíos que se habían convertido, quienes eran considerados un peligro, en un clima que se venía desarrollando en el último siglo de creciente intolerancia hacia ellos.

Efectivamente, los estatutos de limpieza de sangre y la Inquisición complicaron la vida de los conversos, pero son dos sistemas creados por el poder que nacen en un clima de mayor intolerancia hacia los judíos, y no se fundamentan en la obstinación de los conversos de mantener su credo a lo que responderían las autoridades con dureza, sino en un clima de mayor intransigencia hacia los judíos en el que la presión social jugó un papel fundamental a lo largo del último siglo de presencia judía en España. Se produjeron agresiones a judíos previas a la instauración de la Inquisición, por lo que se trata de un proceso mayor, cuya culminación fue la expulsión de los judíos en 1492. Las medidas llevadas a cabo por parte de las altas instancias políticas y eclesiásticas provocaron que cada vez hubiera más conversos, quienes se convertían para salvar sus propiedades o para poder permanecer en el territorio cuando se produjo la expulsión.²⁵

²³ Hering Torres, M. S. (2003-2004). “Limpieza de sangre” ¿Racismo en la Edad Moderna? *Tiempos Modernos*, nº 9, pp. 1-16.

²⁴ Salazar Acha, J. de. (1991). La limpieza de sangre. *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, nº 1, págs. 289-308.

²⁵ García Fernández, E. (2005). Los conversos y la inquisición. *Clío y Crimen*, nº 2, págs. 207-236.

En este sentido, la creación de esta nueva inquisición pudo haber sido concebida igualmente como un instrumento para canalizar la violencia privada, principalmente la impulsada por “agentes sociales” que focalizaron en los conversos sus miserias, odios y venganzas. (Ernesto García Fernández, 2005, p. 227).

El factor religioso, aunque es fundamental, es solo una parte de un todo más grande. Prueba de ello es que los inquisidores dieran mayor importancia al factor genético que a las raíces del problema, las cuales se asentaban efectivamente en una mayor intolerancia religiosa. La limpieza de sangre se convertirá a partir del siglo XVI en un elemento de referencia para las relaciones sociales en la península.²⁶

Resulta complicado, por tanto, valorar la tolerancia o no de la Monarquía Hispánica para con este grupo, pues por un lado avalaron las conversiones de los judíos pensando que sería una solución a la conflictividad social, pero por otro dieron las herramientas necesarias para que se pusiera el punto de mira sobre ellos.

Pero no solo existe una parte negativa de la vida de los judíos. Tampoco hay solo ejemplos de conflicto, también existen ejemplos de convivencia pacífica entre cristianos y judíos como el hecho de que, al contrario que en otros lugares, en Castilla no fueron perseguidos tras el brote de peste negra de 1348, por lo que no se pueden reducir las relaciones al conflicto o la armonía. “En la vida cotidiana, no hay que imaginar a cristianos y judíos como si formaran compartimentos estancos. El contacto y la influencia eran recíprocos” (Martínez Hoyos, 2021, p.51). Antes de que se diera la expulsión en 1492 “los monarcas apelaban a tolerar que los judíos vivieran en sus reinos, como súbditos suyos” (p.53).²⁷

Al igual que con otras minorías, la cotidianeidad de los judíos era singular. En primer lugar, los judíos que se convertían al cristianismo seguían conviviendo con otros que no lo habían hecho, por lo que se mantenían conectados y en algunos casos continuaban compartiendo creencias y rituales, lo que hacía que los conversos incurrieran en el criptojudasmo. Si la Inquisición se empeñó tanto en eliminar los contactos entre judíos y cristianos es porque, efectivamente, estos contactos se producían. La documentación inquisitorial de fase temprana muestra que existían contactos cordiales entre cristianos viejos y conversos o incluso judíos.²⁸

De hecho, a pesar de que los “judaizantes” seguían estando en el foco de la Inquisición, el objetivo principal de perseguir las creencias judías pasó a ser otro en la

²⁶ Íbidem, p. 227-228.

²⁷ Martínez Hoyos, F. (2021). En García Cárcel, R. y Serrano Martín E. (eds.), op. cit., p. 50-53

²⁸ Amelang, J. S. (2021). Tolerancia y judeoconversos. En García Cárcel, R. y Serrano Martín E. (eds.), op. cit., p. 58-59.

década de 1530. Con el paso del tiempo fueron pasando más y más desapercibidos a sus vecinos y no era posible distinguirlos. El viraje en la identidad de los sospechosos “nos sugiere que los descendientes de los judíos españoles convertidos antes de 1492 o en ese año eran ya en buena medida, aunque, cierto es, no completamente, invisibles para sus vecinos” (James Amelang, 2021, p. 62).²⁹ Además, los judíos vivían principalmente en las ciudades, donde era más difícil que en el campo esconder las creencias. Fueron diluyéndose en la sociedad a la par que perdían relevancia los estatutos de limpieza de sangre, porque ya desde el propio siglo XVI reaparecen los descendientes de conversos en los órganos de gobierno.³⁰ Aun así, no hay que perder de vista que la posible “desaparición” de los judíos, también podría deberse a la ordenación que se da en las Cortes de Toledo de 1480 en la que se acordó que en el plazo de dos años toda población hebrea debía ser recluida en barrios especiales. La segregación del hábitat conducirá a la disgregación.³¹

La comunidad judía de Daroca es una prueba de que las relaciones tampoco tenían por qué ser del todo idílicas entre judíos y conversos frente a los cristianos viejos, especialmente cuando esto se daba en grupos acomodados y había en disputa un espacio en la gobernanza concejil, cuando aprovechándose de la existencia de la Inquisición, se sacaban a relucir asuntos sin resolver. En estos procesos se exigía a los judíos delatar a sus antiguos correligionarios, lo que demuestra que vivían entre la enemistad y la convivencia, complicando aún más su posición frente a cristianos viejos.³²

Es decir, aunque sí existían relaciones cordiales entre los conversos y los cristianos, e incluso entre estos últimos con judíos no convertidos, si queda una imagen de que este grupo fue pasando cada vez más inadvertido a sus vecinos fue por un cúmulo de factores, entre los que destaca, sobre todo, la legislación contra ellos llevada a cabo por las distintas administraciones locales, eclesiásticas y gubernamentales en unos momentos de problemas sociales, especialmente a nivel económico, y en un clima de creciente fervor religioso desde finales del XIV. Ante un ambiente desfavorable para ellos es lógico que la gente eligiera la conversión y la asimilación antes que la persecución, la pobreza o la expulsión, por lo que, aunque volvieran conversos a puestos de poder y las relaciones entre ellos y cristianos parezcan cordiales, la situación, a priori, era complicada para ellos.

²⁹ Íbidem, págs. 58-67

³⁰ Buitrago González, J. L. y Andrés Robres, F. (dir. tesis). (2012). *Serranía críptica. El último reducto judaizante tras la gran persecución, siglo XVIII*. Madrid, Departamento de Historia Moderna, Universidad Autónoma. P. 62

³¹ Motis Dolader, M. A. (1997). Líneas pragmáticas de la legislación sobre judíos y judeoconversos en Aragón en la segunda mitad del siglo XV. En Montes Romero-Camacho, I., Claret García Martínez A. y González Jiménez, M. (coord.), *La Península Ibérica en la era de los descubrimientos (1391-1492)*. *Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. Págs. 152-153.

³² Motis Dolader, M. A. (2016). La comunidad judía y conversa de Daroca (Zaragoza) en el siglo XV: refundación, vida cotidiana y círculos de sociabilidad. *Hispania*, vol. LXXVI, nº 254, pp. 636-640

Por tanto, queda claro que la situación dentro de la Península Ibérica para los judíos, aunque difícil, era, sobre todo, diversa y compleja. Las medidas llevadas a cabo por la monarquía, aunque complicaron las cosas, son una parte más de una situación en la que la línea entre la tolerancia y su contrario es muy fina.

Aunque la mayoría optó por la conversión para poder permanecer en su hogar, hubo también quienes fueron expulsados, y una parte de estos expulsados acabó en el Imperio otomano, lo que cambió sustancialmente la realidad de este grupo. Pero antes de analizar la situación de los judíos dentro de la Sublime Puerta, hay que destacar que las minorías en el Imperio otomano tenían una particularidad distinta por la organización de las comunidades no musulmanas dentro del imperio. Tradicionalmente se hablaba de que las comunidades de no musulmanes se organizaban en *millet* (comunidades o naciones religiosas) en las que el Estado garantizaba la autonomía religiosa de la comunidad, pero tenían que pagar más impuestos que los musulmanes y no podían pertenecer a la burocracia ni al ejército otomanos.³³

El sistema *millet* aunaba a gente con unas mismas creencias, religión o secta. Sería un sistema de gobierno para controlar religiosamente a diferentes comunidades, además de que podía haber subdivisiones dentro de cada *millet* relativas a las etnias o a la lengua. Pero este término también podía referirse a una doctrina o ritual de una confesión, también para los musulmanes, por lo que para referirse a los no musulmanes se utilizaba el término de *dhimmi*, aunque parece que en un principio esto solo incluía a cristianos y no judíos, por lo que la terminología es complicada. El *millet* principal era el de los turcos otomanos, pero los no musulmanes también podían llegar a tener autonomía en materias de matrimonio, educación o herencias, aunque estaban obligados a llevar una indumentaria distintiva y en materia legal se les aplicaba igualmente la ley islámica. Cada *millet* tenía su propio líder elegido por los miembros y aprobado por el sultán, haciendo que la mayoría de veces, el sultán resolviera los asuntos en relación a toda la comunidad y no de forma individual.³⁴

Pero hay autores que ponen en cuestión que este sistema realmente fuera así y que en realidad no se puede hablar de sistema *millet* hasta el siglo XIX. Con anterioridad a esto, los patriarcas griego y armenio se aprovechaban de un teórico poder sobre los cristianos del imperio que les había sido concedido por Mehmet Fatih tras la conquista de Constantinopla.³⁵ Por el contrario, se plantea que, en lugar del término *millet*, quizá sea más exacto el de “taifa”, que serviría para referirse a lo que se conoce como *millet* con la diferencia de que por un lado, el término de “taifa” también serviría para referirse a agrupaciones gremiales, cuyas características serían muy parecidas a las de una “taifa

³³ Extremera Extremera, M. A. (2020). Op. cit. P. 132

³⁴ Ceylan E. (2002). The Millet system in the Ottoman Empire. En Upton-Ward, J. (ed.), *New Millenium Perspectives in the Humanities*, Global Scholarly Publications. Págs. 245-252.

³⁵ Álvarez Suárez, A. (2012). La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa. *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 9, Págs. 23-45, (p. 35).

religiosa” y que por otro, el término “taifa” puede rastrearse hasta incluso los comienzos de la civilización islámica. Sería más correcto por tanto dejar el término *millet* para referirse al sistema introducido desde el siglo XIX por la ambición de las jerarquías eclesiásticas estambulíes de extender su hegemonía.³⁶

Previo a la llegada de los sefardíes al Imperio otomano, los judíos eran pocos, pobres y hablaban griego o turco. Los judíos autóctonos fueron asimilándose en la cultura de los sefardíes que llegaron y pronto dejaron atrás el turco y el griego para empezar a hablar ladino, es decir, judeoespañol. De todas las comunidades de no musulmanes, los judíos ibéricos eran los únicos que eran súbditos por elección y no por conquista, lo que provocaba sospechas, pues en tiempos de persecuciones en el XVI, los judíos veían el imperio como un refugio.³⁷ Esta visión del Imperio otomano como una salvación por parte de los judíos puede remontarse incluso hasta 1360 cuando fueron obligados por Luis I de Hungría a convertirse al catolicismo y ante las resistencias fueron expulsados. Tras la conquista de Constantinopla los otomanos fomentaban la inmigración de los judíos a sus territorios como respuesta al espíritu de cruzada que se vivía contra los otomanos, y en el que la intolerancia y persecución a judíos estaba en alza, para poder repoblar su nueva capital con una población que tuviera recursos económicos.³⁸

Comparado con otros *millets* o taifas, los judíos tenían una posición privilegiada. Por ejemplo, aunque la ley islámica ponía un límite a la altura de las casas y a las reformas que se realizaran en estas, a los judíos se les permitía saltarse esta norma a cambio de un pago al *kadi* (juez). Puede que las ventajas de las que gozaban se deban al hecho de que nunca fueron percibidos como una amenaza como lo pudieran ser los cristianos, a pesar de que los judíos otomanos eran los más numerosos del mundo en el siglo XVI con unas 200.000 personas y núcleos portuarios importantes como Estambul, Izmir o Tesalónica.³⁹

Los judíos fueron convirtiéndose en un importante factor de la sociedad otomana, ocupando un papel de influencia en la recogida de impuestos y el comercio regional e internacional. A lo largo de los siglos XVI y XVII peleaban por contratos de recogida de impuestos, un negocio que se encontraba entre las actividades económicas más rentables. Debido a la relevancia de esta actividad, las personas que conseguían acumular capital gracias a ella acabaron teniendo mucha influencia en los asuntos de estado. Para la segunda mitad del siglo XVI los banqueros y recaudadores de impuestos

³⁶ Íbidem, págs. 40-45.

³⁷ Braude, B. (ed.). (2014). *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Lyenne Reiner Publishers. Pág. 37

³⁸ Inalcik, H. (2002). Foundations of Ottoman-Jewish cooperation. En Levy, A., *Jews, Turks, Ottomans, a shared history, fifteenth through the twentieth century*, Syracuse University Press. Pág. 4-5

³⁹ Ceylan, E. (2002). Op. cit. Págs. 256-259.

judíos tenían un papel predominante en las finanzas otomanas y el comercio de larga distancia.⁴⁰

Desde su llegada y a lo largo del siglo XVI y comienzos del XVII, los judíos tuvieron un crecimiento importante a nivel económico por su posición en el comercio y ayudaron al florecimiento de la vida intelectual en materias de ciencia o en la diplomacia política, además de que ayudaron al imperio a conseguir la excelencia militar y la distinción económica. Pero esta situación ventajosa para ellos fue desapareciendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII, cuando los judíos perdieron el papel predominante que tenían en el imperio al ser desplazados de los puestos administrativos. Fueron perdiendo el peso que tenían en el comercio porque cada vez era más ventajoso evitar la red comercial judeo-otomana, por lo que la posición de estos fue debilitándose.⁴¹

También cabe destacar que la situación de los judíos empeoró desde el siglo XVII porque así lo hizo también la del resto de minorías, pues la situación de velada tolerancia respecto a estas viró hacia un fenómeno de radicalización religiosa por parte de los musulmanes, al menos en la capital del imperio. Un ejemplo de esto es que en el año 1619 se promulgó una fetua por la que toda iglesia o sinagoga construida tras la conquista de Constantinopla debía ser demolida. Los terrenos y solares resultantes tras la promulgación de este decreto fueron adquiridos por musulmanes en su mayoría, y los pocos cristianos y judíos que lo hicieron se comprometieron a no levantar nuevos edificios de sus confesiones. De la misma manera, se aprovechó el gran incendio que sufrió la ciudad de Estambul del 24 de julio de 1660 para islamizar barrios, convertir iglesias en mezquitas o amenazar a residentes para que marcharan de esos barrios.⁴²

Por tanto, se podría decir que la situación que se produjo en la Península Ibérica desde finales del siglo XIV y sobre todo en el siglo XV, también se produjo en el Imperio otomano, si bien en este último caso de manera más tardía, ya en el siglo XVII. Evidentemente, los motivos son muy distintos, así como su aplicación a la vida de la gente, pero son situaciones que pueden llegar a compararse. En ambos casos, las motivaciones que llevan al desplazamiento de los judíos al principio tienen que ver con factores económicos y políticos más que con los religiosos, siendo las motivaciones religiosas las que aparecen posteriormente. En el caso de la Península Ibérica pueden verse las revueltas antijudías del XIV y las medidas contra los judíos del XV y XVI o la aversión que se acrecienta hacia las minorías dentro del Imperio otomano, pero en el caso de las primeras, nacieron por la situación crítica de la gente que vio en los judíos una vía de escape; y en el caso de los segundos, si sufrieron el clima de animadversión al mismo nivel que otras minorías es porque ya habían perdido en gran medida la posición privilegiada que tenían en el siglo XVI.

⁴⁰ Inalcik, H. (2002). Op. cit. Págs. 8-14

⁴¹ Goffman, D. (2002). Jews in early modern ottoman commerce. En Levy, A., op. cit. Págs. 15-34

⁴² Extremera, Extremera, M. A. (2020). Op. cit. Pág. 133

Tampoco se puede reducir ninguna de las dos situaciones, ni en la península ni en la Sublime Puerta, a la intolerancia o a la convivencia pacífica. Los judíos que tenían una posición predominante en el Imperio otomano también acabaron en la situación de ser una minoría más, mientras que, en el caso español, puede rastrearse su situación anterior a los siglos XIV y XV en la que se podría hablar de una situación mejor a la que se da en los siglos mencionados. Una muestra de ello es que Alfonso VI fue llorado a su muerte por miembros de las tres religiones, al igual que Alfonso VII recibió el afecto de los tres grupos, que en el sepulcro de Fernando III de Castilla haya una inscripción en árabe, hebreo latín y castellano o que Alfonso X aceptara que judíos y musulmanes vivieran entre los cristianos manteniendo sus propias leyes.⁴³

2.2 MORISCOS

La existencia de moriscos en la Península Ibérica se remonta a 1502, cuando los Reyes Católicos emitieron una cédula por la que se obligaba a todos los mudéjares del reino a convertirse al cristianismo o exiliarse. Esta orden se promulgó para los territorios de la Corona de Castilla, mientras que para los de la Corona de Aragón habría que esperar hasta el año 1526 para que se produjera ese mismo hecho, por lo que, a partir de esa fecha, teóricamente solo había una religión oficial y permitida en estos territorios.⁴⁴ Realmente se podría decir que no habría musulmanes de manera oficial en todo el territorio peninsular desde el año 1532. Al igual que en Castilla y en Aragón, se vieron obligados a convertirse o ser expulsados en el año 1512 en Navarra tras ser conquistada por Fernando el Católico para Castilla. En Portugal, a pesar de ser independiente a estas Coronas, también se dio en los años 1497 y 1532.⁴⁵

Pero estos hechos, no significan que automáticamente deje de haber musulmanes en territorio peninsular, como pasaba con el caso judío. La asimilación lleva mucho tiempo ya que, si no, el producto de la conversión resultaría en cristianos en la superficie, pero que siguen siendo musulmanes y judíos en realidad.

Lo que sabemos ahora de la asimilación religiosa y cultural nos enseña que la gente no cambia ni puede cambiar su fe y su cultura simplemente porque otro, en este caso el Estado, les diga que lo tienen que hacer. (Trevor Dadson, 2021, p. 136).⁴⁶

⁴³ Martínez, Hoyos, F. (2021). Op. cit., Págs. 46-48

⁴⁴ Dadson, T. J. (2021). Los moriscos entre el islam y el cristianismo: una identidad dividida. En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra. Pp.135-136.

⁴⁵ De Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Editorial Mapfre. Págs. 75-76.

⁴⁶ Dadson, T. J. (2021). Los moriscos entre el islam y el cristianismo: una identidad dividida. En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), op. cit., p. 136.

De tal manera, con los moriscos también se podría hablar de una realidad en la que convivían de manera pacífica con los cristianos viejos. De hecho, se podría hablar de esto incluso antes de que se forzara la conversión de los mudéjares. Cuando tras la conquista de Constantinopla en 1453, lo que quedaba de Al-Ándalus se convirtió en tierra de cruzada, los mudéjares seguían viviendo de forma permisiva en los territorios cristianos. La convivencia cotidiana entre cristianos y mudéjares en Aragón era normal a pesar del incremento de la represión antimudéjar de la segunda mitad del XV. En principio, los mudéjares no presentaban ningún problema hasta la toma de Granada en 1492 cuando se empieza a replantear el porqué de la presencia musulmana al no haber ya territorio musulmán en la península. El requerimiento de conversión a los mudéjares, y por tanto su conversión en moriscos, se engloba en el sentimiento general de la Europa cristiana de acabar con la presencia musulmana en reinos cristianos. Pero incluso tras la pragmática de conversión forzosa, los mudéjares siguieron viviendo con tranquilidad en Aragón.⁴⁷ Por tanto, a pesar de la forzada conversión a la que se obligó a los mudéjares, ahora moriscos, la convivencia parecía seguir siendo pacífica. Eso sí, si en un primer momento esto fue así, la situación fue empeorando tras 1526 con medidas terribles y parece claro que desde la tercera década de este siglo la política de conversión había fracasado, pues los moriscos trasladaron sus prácticas religiosas a la clandestinidad.⁴⁸

De nuevo la política oficial del Estado complicó la existencia de esta minoría e hizo que algunos abrazaran con más firmeza su fe, pues tras los decretos de expulsión hay ejemplos de moriscos que continuaron intentando realizar el peregrinaje a la Meca.⁴⁹ Por otro lado, también desde mediados del XV los mudéjares habían ido perdiendo progresivamente el árabe como lengua diaria, y teniendo en cuenta la importancia de esta lengua en el islam, este hecho también les distanció de los fundamentos de su fe. Esto hizo que muchos mudéjares acabaran teniendo unas creencias no muy distintas a los de sus vecinos cristianos en las que ambos acababan con unas creencias sincréticas. Incluso los que se resistían no eran inmunes a la aculturación antes incluso de la conversión forzosa y entre ellos había quienes eran conscientes de los lugares de peregrinaje cristianos, de su importancia y, es por ello que querrían visitarlos o ver sus reliquias.⁵⁰

Los propios textos de mudéjares que se aferraban a sus creencias retratan esta posible aculturación, pues a la vez que son textos anticristianos, dan una imagen de un gran conocimiento del cristianismo.

⁴⁷ Corral Lafuente, J. L. (1999). El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses. *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1. Págs. 345-349.

⁴⁸ Peña Díaz, M. (2015). *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Cátedra. Págs. 79.89

⁴⁹ Dadson, T. J. (2021). En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), op. cit. Págs. 139-142

⁵⁰ *Ibidem* 143-145.

Como han argumentado algunos estudiosos de cuestiones de identidad, esta, la identidad, no solo se forma en contraposición al otro, sino también en relación con el otro. Un morisco puede creer que es más morisco cuanto más se opone a sus vecinos cristianos, cuanto más se diferencia de ellos, pero no puede evitar que siglos de convivencia (en el sentido de vivir juntos, lado a lado) afecten a su identidad y contribuyan a forjar la persona que es. (Trevor Dadson, 2021, p.146).

Se puede hablar por tanto de que incluso entre los musulmanes convencidos, los que seguían practicando su religión, existía una aculturación, y Dadson da numerosos ejemplos de esto.⁵¹ Pero además hay muchos casos de convivencia entre los que fueron asimilados y los cristianos viejos.

Estudiando el caso de la población de Villarubia de los Ojos,⁵² Dadson demuestra que no solo existía una élite morisca educada en la que había clérigos, licenciados universitarios, notarios o escribanos, sino que también había quienes ocupaban puestos en el Ayuntamiento. Había quienes afirmaban llevar viviendo en la localidad hasta ocho siglos y aunque es difícil de comprobar, sí que parece que llevaban más tiempo que los cristianos que llegaron en el siglo XIII, al igual que existían casos de matrimonios mixtos entre cristianos viejos y moriscos. Los mudéjares de esta localidad parece que se convirtieron “con muy buena voluntad” y no hay por qué pensar que no fuera así cuando la conversión les traía ventajas y la posibilidad de una posible escalada social y económica, además de salir del aislamiento en el que vivían en sus aljamas. Si la conversión no supuso un trauma quizá sea porque ya existía un proceso de asimilación que se había dado durante largo tiempo previo al año 1502.⁵³

Incluso en términos de justicia, algo que, a priori, rara vez iba en favor de los moriscos, existen casos en los que también se utilizaba de manera normal por este grupo. Los moriscos utilizaban los sistemas de justicia local de la misma manera que los cristianos viejos para resolver sus problemas porque confiaban en que era igual para todos, además de que incluso había moriscos entre los encargados de actuar por el Concejo en asuntos de justicia y los papeles de responsabilidad que tiene cada grupo se asignan de manera individualizada mirando los méritos y no fijándose en el origen racial o religioso.⁵⁴ Los moriscos, a pesar de la amplia legislación que hubo en su contra durante el siglo XVI,⁵⁵ también se beneficiaron en ocasiones de licencias para quedarse

⁵¹ Íbidem, pp. 146-155.

⁵² Dadson, T. J. (2007). *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert.

⁵³ Dadson, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*. Cátedra. Págs. 273-279

⁵⁴ Íbidem, pp. 95-96

⁵⁵ Los moriscos también se vieron afectados por la Inquisición, pues tras la conversión podían ser juzgados de la misma manera que un cristiano viejo, aunque bien es cierto que en Aragón existió oposición a la aplicación por parte de los señores al ser los moriscos vasallos de estos. Gómez Zorraquino, J. I. (1980).

y evitar la expulsión e incluso hubo quienes recuperaron sus casas y bienes cuando regresaron tras la expulsión.⁵⁶

A pesar de que existía una convivencia entre los moriscos y los cristianos viejos, se decretó la expulsión de este grupo por orden de Felipe III el 9 de abril de 1609. Entre los argumentos que se daban para que se produjera esta expulsión se encontraba una teórica sobrepoblación de moriscos, pero en realidad solo suponían el 4% de la población total. Otro motivo que se esgrimió era la opinión pública favorable a la expulsión, pero desde ninguna institución ni estamento había una petición masiva que la pidiera. El argumento religioso también tiene muchos matices porque la expulsión se realizó como acción de gobierno sin el respaldo pontificio. Incluso los inquisidores eran contrarios porque veían la expulsión como una pérdida importante de ingresos procedentes de los bienes confiscados a los moriscos procesados.⁵⁷ Un motivo que también tenía mucho peso era la existencia de contactos entre los moriscos y los otomanos. No se puede negar que existían contactos entre algunos moriscos y los otomanos,⁵⁸ incluso hay pruebas de contactos en procesos inquisitoriales de la época entre moriscos y el rey de Argel y el de Francia;⁵⁹ pero en ningún caso parece que los contactos con los otomanos fueran lo suficientemente numerosos para justificarlo como un motivo para la expulsión, pareciendo algo sobrevalorados.

La realidad de los moriscos era muy compleja y, por supuesto, no eran un grupo homogéneo, por lo que el mito de la unidad y la incapacidad de asimilación parece fácilmente descartable, puesto que también en términos económicos la condición de unos moriscos y otros era muy dispar. La realidad es que “la situación en 1609 oscilaba entre un importante número de moriscos asimilados (mayoritariamente urbano y en expansión) y otro entre los que sobrevivían prácticas islamizantes.” (Manuel Peña Díaz, 2009, p.54).⁶⁰ Los niveles de integración de la mayoría de moriscos refuerzan la idea de que el problema no tuvo tanto que ver con la radicalidad de estos, sino con una falta de preocupación por parte de la Iglesia de conseguir una verdadera conversión, llegando a ejemplos tan extraños como el de Gea de Albarracín en el que los habitantes pedían un párroco que les enseñara a ellos el catecismo y no al revés.⁶¹

Un factor fundamental para entender los motivos de la expulsión de los moriscos es la Segunda Rebelión de las Alpujarras de los años 1568 a 1570. Los moriscos se alzaron

La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 37-38, págs. 35-55.

⁵⁶ Dadson, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia...* op. cit. Pág. 104.

⁵⁷ Peña Díaz, M. (2009). Motivos para una expulsión. Razones oficiales y oficiosas que causaron la marcha de los moriscos. *Andalucía en la Historia*, nº 24. Págs. 52-53.

⁵⁸ El Erian El Bassal, H. (2011-2013). Casida de un morisco anónimo para el sultán otomano. *Sharq al-Andalus*, 20, pp. 507-521.

⁵⁹ Yassine Bahri, R. (2009). Aportes culturales de los moriscos en Túnez. *Revista de Historia Moderna*, 27, p.265.

⁶⁰ Peña Díaz, M. (2009). Motivos para una expulsión. Op. cit. Págs. 53-54.

⁶¹ Dadson, T. J. (2021). En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), op. cit. Pág. 138.

entre esos años tras la Pragmática Sanción de 1567 promulgada por Felipe II que limitaba las libertades culturales de los moriscos.⁶² El levantamiento y la guerra por sí mismos ya fueron lo suficientemente importantes para que el monarca se planteara la expulsión en las décadas siguientes por los contactos de otomanos con los moriscos a los que se aludía y el temor de que estos se convirtieran en una quinta columna otomana. De hecho, llegaron a recibir algo de ayuda por parte de los otomanos durante la guerra, ya que participaron unos 4.000 magrebíes y otomanos, pero esta acción más que socorrer a los moriscos tenía como intención radicalizar la revuelta y torpedear las negociaciones de los caudillos moriscos con los cristianos para que así no pudieran acudir los españoles a defender Chipre de un ataque otomano, además de consolidar las posiciones en Argel y Túnez.⁶³ Pero lo que realmente complicó la situación de algunos moriscos en estas últimas décadas de estancia en la península fue la redistribución de masas de población morisca desde Granada a otros lugares de Castilla. No es sencillo dar un número de moriscos deportados de Granada, aunque hablar de unos 100.000 no parece algo descabellado, mientras que a cambio solo entraron unas 40.000 o 50.000 personas.⁶⁴ El desplazamiento de moriscos a nuevos lugares provocó conflictos en algunos casos, puesto que la dispersión causó problemas de convivencia fomentando que se recuperara un discurso antimorisco por parte de las autoridades y la Inquisición, ya que las diferencias culturales pronto afloraron no solo entre cristianos viejos y moriscos granadinos, sino incluso entre estos últimos y los moriscos antiguos que llevaban siglos viviendo en esos lugares. De ahí que, por ejemplo, los moriscos de Villarubia de los Ojos solicitaran a Felipe II la reconfirmación del privilegio que los equiparaba a los cristianos viejos.⁶⁵

Tampoco se puede olvidar que, a pesar de que la expulsión se produjo, no lo hizo sin oposición a la medida. Ni en el momento de la expulsión ni antes parece que las relaciones entre cristianos viejos y moriscos cambiaran sustancialmente. Si había tensión social se puede explicar porque, por un lado, los moriscos vivían angustiados ante su incierto e inminente futuro, y por otro, los cristianos vivían preocupados por el coste económico que les representaba la expulsión. Los señores eran los más afectados por la importancia de estos vasallos y el ruinoso estado de sus haciendas, pero los efectos se extendían también a la actividad industrial y mercantil. También era

⁶² La intención de Felipe II era que se aprobara el 1 de enero por el simbolismo de esa fecha, ya que también en el 1 de enero de 1492 Granada fue entregada a los cristianos.

⁶³ De Bunes Ibarra, M. A. (2016). La ayuda exterior a los moriscos. El Magreb y el Imperio otomano. *Desperta Ferro*, 25, págs. 44-48; Benafri, C. (2011). La posición de la Sublime Puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción. *Áreas. Revista internacional de Ciencias Sociales*, 30, pp. 141-146.

⁶⁴ Barrios Aguilera, M. (2016). Granada y su reino tras la Guerra de la Alpujarras. *Desperta Ferro*, 25, págs. 50-55. Mikel de Epalza en *Los moriscos antes y después de la expulsión* (pp. 78-83) sugiere la cifra de 80.000 expulsados frente a los 150.000 que daban autores como Bernard Vincent o los 135.000 que menciona Manuel Barrios Aguilera por lo que la cifra oscila bastante entre autores.

⁶⁵ Dadson, T. J. (2007). *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert. Págs. 150-168

importante la cuestión política puesto que el decreto de expulsión contravenía el derecho foral aragonés la Corte del Justicia podía declarar ilegal el destierro. La Diputación salió en defensa de los moriscos como habían hecho antes los estamentos valencianos, argumentando que los moriscos habían sido obedientes y sumisos, y en los meses previos a la expulsión los señores intentaron salvaguardar los derechos de los moriscos.⁶⁶

Hay más ejemplos de oposición a la expulsión a pesar de la empresa llevada a cabo desde tiempos de Felipe III que intentaba llevar a pensar lo contrario. A finales de 1609 se envió una carta particular por parte del rey a corregidores, gobernadores y nobles afectados por la expulsión en la que pedían una relación detallada de las casas y moriscos que hubiese en sus territorios. La respuesta de oficiales locales es de amplia oposición no publicando esa lista que se les pedía o respondiendo que lo habían publicado pero los moriscos deseaban quedarse porque en los primeros momentos la expulsión era voluntaria. Desde unos años antes existen ejemplos de autoridades locales y parroquiales que habían estado luchando en contra de la expulsión ocultando, por ejemplo, la condición de moriscos de quienes lo fueran en los libros parroquiales. Al ser preguntados los oficiales del rey por los moriscos a menudo sufrían «una voluntaria amnesia colectiva».⁶⁷

La expulsión, contra lo que se pudiera pensar, no acabó con la presencia morisca en los territorios hispanos. Se puede hablar de quienes consiguieron eludir la expulsión e incluso de quienes, a pesar de haber sido expulsados, consiguieron volver. Y no solo se puede hablar de la vieja nobleza que consiguió permanecer entre la oligarquía, hay ejemplos en capas más humildes de la sociedad. Prueba de que hubo quienes permanecieron e incluso quienes mantuvieron un criptoislamismo es que se produjo una persecución inquisitorial en Granada en el año 1727 a unas 300 personas, aunque la mayoría se hubieran asimilado y convertido. Los moriscos más acomodados pudieron escapar de la expulsión a través de una amplia combinación de estrategias legales e ilegales, pero entre los que no tenían una situación privilegiada también consiguieron quedarse a través del fraude y permisos temporales, negando su condición de morisco alegando que procedían de otros lugares; y por supuesto, casos en los que fueron protegidos por vecinos y señores, ya que existía una amplia red de solidaridades que muchas veces se ampliaba más allá del propio núcleo morisco.⁶⁸

⁶⁶ Colás Latorre, G. (2010). Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias. *Chronica Nova*, 36, pp. 27-31. Trabajos importantes de Gregorio Colás sobre los moriscos son *Cristianos y moriscos en Aragón: una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural* o Treinta años de Historiografía morisca en *30 años de mudejarismo: memoria y futuro*. Respecto a la foralidad e instituciones de Aragón es importante la obra que él coordina *Fueros e instituciones de Aragón* o también *La Bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*.

⁶⁷ Dadson, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia...*, op. cit. Págs. 157-162.

⁶⁸ Soria Mesa, E. (2012). Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII). *Vínculos de Historia*, 1, pp.205-230.

Que no todos los moriscos fueron expulsados es una obviedad. Trevor Dadson sugiere que en torno a un 40% de la población morisca logró mantenerse en la península, puesto que, si la población total se calcula en torno al medio millón de moriscos, la cifra que se da de expulsados es de en torno a 300.000; cifra a la que además habría que descontar entre 30.000 y 75.000 que lograron volver. Desde el propio bando de expulsión había excepciones para algunos grupos de moriscos que podían quedarse con permisos y muchos concejos y ciudades lucharon por que sus moriscos fuesen exceptuados de la expulsión.⁶⁹

Hay quienes lograron volver de entre los expulsados ya en los primeros meses de 1610, es decir, a los pocos meses del primer decreto ya existen regresos. Hay numerosos ejemplos de esto en libros parroquiales, cartas, memoriales enviados por corregidores, gobernadores, alcaldes, incluso en el norte de África, la continua promulgación de bandos de expulsión y las quejas de los propios responsables de la expulsión que se quejaban de que el Consejo de Estado hubiera permitido tantos regresos.⁷⁰ Se puede llegar a hablar incluso de cédulas o permisos concedidos a varios moriscos por Felipe III y Felipe IV entre 1617 y 1623, en las que además de permitirles quedarse también se trataban los bienes que tenían antes de las expulsiones, a lo que habría que sumar otros hechos ya mencionados como la reconfirmación de todos los privilegios de los moriscos del Campo de Calatrava.⁷¹

No se puede afirmar que todos los moriscos se hubieran asimilado para principios del XVII, pero tampoco se puede afirmar que ninguno lo estaba, ni negar que ya había muchos grupos que lo estaban o se encontraban en camino a la asimilación. No todo el mundo apoyaba la Inquisición o los bandos de expulsión, al igual que la influencia de la monarquía no era fácilmente aplicable en todo el territorio. En contra de la idea asumida como verdad absoluta de un Estado intolerante, se puede hablar también de otro capaz de aceptar el pluralismo y asimilar a sus minorías étnicas y religiosas, pues muchas personas practicaban una política de tolerancia contraria a la versión oficial. “La coexistencia o convivencia, la asimilación, la tolerancia y la aceptación del «otro» eran posibles aun en el ambiente más bien hostil de la España de principios del siglo XVII”. (Trevor Dadson, 2017, p.292).⁷²

Sin embargo, hubo quienes fueron expulsados y no volvieron, y al igual que para el caso judío, muchos moriscos fueron acogidos por el Imperio otomano, especialmente en los territorios del norte de África donde poseían Argel y Túnez como estados vasallos.

⁶⁹ Trevor Dadson tiene numerosos ejemplos de estos moriscos que lograron quedarse en la ya citada *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*, pp. 185-200; Los moriscos que no salieron, *Pedralbes*, 29, 2009, pp. 213-246. Sobre todo, hay ejemplos de esto en su estudio de Villarrubia: *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert.

⁷⁰ Dadson, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia...*, op. cit. Págs. 201-224.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 233-247.

⁷² *Ibidem*, pp. 289-293.

Ahmed I acogió a los moriscos expulsados de España, muchos de los cuales se asentarán en el barrio de Karaköy en la ciudad de Estambul, donde ya venían encontrando refugio desde hacía un siglo los primeros huidos de la Inquisición y las primeras conversiones forzadas.⁷³ Este hecho puede relacionarse con que este sultán comenzaría a dar por terminada la guerra con los Habsburgo –que ya venía en distensión desde un par de décadas atrás– como muestra el tratado de Zsitvatorok en noviembre de 1606 que marca un cambio en las relaciones entre ambas potencias porque “por primera vez, los turcos aceptan un tratado en condiciones de igualdad, sin exigir ni pago de tributo ni reconocimiento de la primacía de la soberanía otomana.”⁷⁴

Hayredin Pasha, el conocido como Barbarroja, cuenta en sus memorias que él y Solimán liberaron moriscos que instalaron en el Magreb, aunque es difícil dar una cifra, y también fueron acogidos algunos moriscos durante la revuelta de las Alpujarras entre 1568 y 1570. Pero el número más importante de moriscos acogidos por los otomanos se dio tras la expulsión que comienza en 1609, de hecho, ya en el año anterior llegaron algunos representantes de la comunidad para preparar la llegada de más moriscos. El propio Ahmed I estableció comunicaciones con el rey de Francia y el dux de Venecia para facilitar el paso de los moriscos hacia sus territorios. Un gran número de moriscos se asentaron en el barrio del Gálata y reforzaron el carácter musulmán del barrio al no permitir que los cristianos se asentaran en él con facilidad.⁷⁵

En *Viaje de Turquía*, un relato escrito en el siglo XVI que narra como Pedro de Urdemalas cuenta a dos de sus amigos las anécdotas que vivió en Turquía tras ser hecho preso, aparece esta defensa que había del islam en el barrio del Gálata y los problemas que tenían los cristianos en ese barrio. Hay también una muestra de que las ceremonias y fiestas religiosas se tenían que hacer de manera discreta en el caso de los no musulmanes.

Hallaréis en estos dos monesterios misa cada día, a qualquier hora que llegardes como en uno de los mejores monesterios de España, rezadas y cantadas; órgano ni campana ya sabéis que no le hay, pero con trompetas la dicen solemne los días de grande fiesta, y para que no se atreba ningún turco a hazer algún desacato en la iglesia, a la puerta de cada monesterio destos hay dos genízaros con sendas porras, que el Gran Señor tiene puestos que guarden, los quales quando algún turco, curioso de saver, quiere entrar le dan liçencia y dizenle: Entra y mira y calla, si no con estas porras te machacaremos esa cabeza. Ningún judío tiene casa en Gálata, sino tienen sus tiendas y estánse allí todo el día, y a la noche

⁷³ Extremera Extremera, M. A. (2020). *La civilización otomana*, op. cit. p. 47.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁵ Extremera Extremera, M. A. (2014). A forced migration: spanish moriscos in ottoman lands (16th-18th centuries). *Turcica*, 45, pp. 61-77.

cierran sus tiendas y vanse a dormir a Constantinopla. Griegos y armenos hay muchos, y los forasteros marineros todos posan allí.⁷⁶

La mayoría de los moriscos asentados en Estambul continuaron trabajando en el campo o como artesanos, aunque estos últimos eran la minoría. Hubo también quienes se enrolaron en el ejército e incluso hay ejemplos de quienes llegaron a ocupar cargos públicos como administradores o diplomáticos. Los moriscos de Anatolia también jugaron un papel importante en política exterior, pues en 1574 circulaba una carta en la que se hablaba de combinar una revuelta morisca en España con la rebelión en los Países Bajos, una estrategia planeada por el sultán y José Nasi, por lo que podría ser un ejemplo de colaboración entre moriscos y sefardíes, los dos grupos expulsados del territorio hispánico. Los moriscos tampoco llevaron bien las relaciones con los venecianos y llegaron a ser considerados enemigos de la República, por lo que parece que, al menos en los primeros años del siglo XVII jugaron un papel anti-cristiano en las políticas otomanas. De hecho, abandonaron pronto su lengua, por lo que al olvidar el idioma pretendían romper con su pasado.⁷⁷

Los moriscos asentados en Estambul y Anatolia parecían querer olvidar el pasado en la península Ibérica, algo lógico considerando que tuvieron que abandonar sus hogares, pero los moriscos de Anatolia son solo una parte de los expulsados. También cabe mencionar que llegaron moriscos hasta territorios tan lejanos del Imperio otomano como Libia, Siria, Egipto o incluso la Península Arábiga.⁷⁸ Pero estos son el contingente menor de los que llegaron a los territorios otomanos comparándolo con sus estados vasallos del norte de África: Túnez y Argel.

Contra lo que se pudiera pensar, la frontera de la Monarquía Hispánica con el norte de África no terminaba en el Estrecho de Gibraltar, sino que la línea de frontera se empujó hasta África donde permaneció más o menos estable y la conclusión de la expulsión de los moriscos en el año 1614 sería algo así como el punto final de la frontera hispano-africana en el continente.⁷⁹ Como narra Braudel, a pesar de que las naves otomanas rara vez traspasaban la línea napolitana y siciliana hasta Berbería, no es raro encontrar ejemplos de proyectos para ampliar las fortificaciones en las costas españolas para protegerse de los otomanos. De la misma forma, son constantes los cambios de poder en plazas del norte de África desde tiempos de Fernando el Católico cuando se comenzara a trazar esta frontera, la cual empezó a arreciar un conflicto entre la Monarquía Hispánica y los otomanos desde el establecimiento de los Barbarroja en Argel en 1516, puestos a protección del sultán dos años después. Carlos V comenzó a

⁷⁶ (1980). *Viaje de Turquía*. Edición de García Salinero, F. Cátedra. P. 487.

⁷⁷ Extremera Extremera, M.A. (2014). A forced migration..., op. cit. pp. 61-77.

⁷⁸ De Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Editorial Mapfre. Págs. 285-287.

⁷⁹ Hess, A. C. (1978). *The forgotten frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African frontier*. Universidad de Chicago. Págs. 1-10.

realizar expediciones contra Túnez y Felipe II tenía grandes proyectos para el norte de África, y a pesar del desastre inicial de Djerba en 1560, se reforzó la línea de presidios en esa década, suponiendo un importante gasto para la Corona, muestra del esfuerzo de la Corona en las plazas berberiscas.⁸⁰

Los territorios de Argel y Túnez se encontraban bajo regencia otomana en el momento de la expulsión. En el caso de Argel ya existen contactos y antecedentes de emigraciones previas a la expulsión.⁸¹ Los moriscos fueron importantes para los Barbarroja en su política de estructuración de la sociedad argelina instalados en las llanuras de Argel o Blida, al igual que había moriscos en el ejército en 1551. En general, se les asentaba en las zonas más fértiles para que los moriscos sacaran el mayor rendimiento posible y pasar de una economía de subsistencia a una de mercado. Tras la expulsión estaban enmarcados como un grupo étnicamente diferenciado, muy cerca de los dirigentes turcos.⁸²

La primera expedición de expulsados salió de Denia el 2 de octubre de 1609 y llegaron a la plaza de Orán el día 5, pero en un par de meses serían más de 100.000 los que serían encaminados hacia territorio argelino. Como las negociaciones entre Orán y las ciudades argelinas vecinas (Tremecén, Mostaganem) no llegaron a buen puerto, los moriscos simplemente fueron expulsados del enclave español y por tanto se dieron casos de conflictos en los lugares a los que iban a parar, donde eran perseguidos, aunque por supuesto también hay ejemplos en los que fueron protegidos. Los moriscos asentados en Tremecén, ciudad con gran tradición andalusí, contribuyeron a mantener y renovar esa tradición favoreciendo la inserción de más grupos de moriscos. Los que se asentaron en la capital Argel y sus alrededores fueron bien recibidos y se asentaron en zonas agrícolas fuera de la ciudad por las continuas oleadas de inmigrantes que llegaban durante la expulsión. Lo mismo ocurre en el resto del territorio, donde parece que fueron bien recibidos.⁸³

Los moriscos, como ya se ha mencionado, fueron muy útiles para la estructuración de la sociedad pues ayudaron a reforzar la lealtad al islam de las ciudades fronterizas con los cristianos. Los andalusíes de Argel ayudaron a dinamizar la economía, especialmente con la agricultura intensiva y en el sector artesanal, además de ayudar a un mejor aprovechamiento del agua. También hay moriscos que se dedicaron al corso marítimo, actividad militar predominante de la región, mejorando las técnicas y asociándose con extranjeros y poderes locales.⁸⁴

⁸⁰ Braudel, F. (1953). *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo segundo. Fondo de Cultura Económica (1ª ed. electrónica, 2015). Págs. 298-305.

⁸¹ Es interesante la visión que ofrece Cervantes en sus obras de Argel, donde estuvo cautivo cinco años. Abi Ayad, R. (2020). Orán y Argel en la obra de Cervantes. *Revista Argelina*, 11, pp. 47-58.

⁸² Bernabé Pons, L. F. (2009). El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora. *Revista de Historia Moderna*, 27, pp. 286-289.

⁸³ De Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Editorial Mapfre. Págs. 218-232.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 232-248

El caso de los moriscos de Túnez es el mejor conocido de entre los que se instalaron en el norte de África. En Túnez también hubo un goteo de migrantes previo a la expulsión, pero por los continuos ataques cristianos a la región y el régimen que impusieron los españoles en la zona, los otomanos tuvieron que reestructurar la región tras la toma de La Goleta en 1573. De tal manera, no sería hasta la expulsión definitiva cuando llegaría la práctica totalidad de los moriscos que se asentaron aquí, unos 80.000.⁸⁵

Parece ser que la comunidad morisca de Túnez estaba muy estructurada, ya que por ejemplo parece que había un «jeque de los andalusíes» y no parece que se difuminaran tanto en el resto de la sociedad como en otros lugares en los que fueron recibidos. Aquí un ejemplo:

En julio de 1720, el fraile trinitario Francisco Ximénez, director del Hospital de los Cautivos Cristianos en Túnez, fue a la misma zona a visitar Testur, encaramado en la sierra del valle de Medjerda y a unos 80 kilómetros de la capital. Allí encontró lo que todavía era un pueblo español: le llevaron a una corrida de toros en la Plaza Mayor, que los inmigrantes moriscos originales habían construido para este propósito, para gran diversión de los nativos tunecinos que no entendían la necesidad de semejante construcción; tomó nota de las casas con su patio interior y pozo, los tejados con sus tejas españolas, las huertas de estilo español, y no podía haberse dado cuenta de que el minarete de la mezquita parecía más bien el campanario de una iglesia.⁸⁶

La reorganización llevada a cabo por los otomanos a finales de XVI favoreció el asentamiento de los moriscos tras la expulsión. Ya se ha visto que Ahmed I ayudaba a que se dieran los pasos de los moriscos a través de otros territorios y además la Regencia de Túnez tenía la capacidad de absorber una gran masa de población nueva. Los moriscos contribuyeron al desarrollo urbano que conoció Túnez durante el periodo otomano también con importantes colonias agrícolas y mejoras en el suministro de agua y otras obras públicas.⁸⁷

Pero quizá lo más importante de los moriscos asentados en Túnez sea ese mantenimiento de la identidad cultural. La herencia andalusí e hispánica se manifestó con más fuerza en Túnez, incluso manteniendo nombres y apellidos hispanos, ya que los moriscos emigrados allí, procedentes de Castilla, Aragón o Cataluña estaban más hispanizados y menos arabizados que los valencianos emigrados a Argelia, o los

⁸⁵ Bernabé Pons, L. F. (2009). El exilio morisco... op. cit., pp. 289-293.

⁸⁶ Dadson, T. J. (2021). En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), op. cit., pág. 157.

⁸⁷ De Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Editorial Mapfre. Págs. 261-276.

andaluces que fueron a Marruecos.⁸⁸ Desde su llegada a Túnez, los moriscos seguían agrupándose según la procedencia y mantenían la diferencia entre un morisco que fuera castellano y otro valenciano, por ejemplo. Mantuvieron un sentimiento de superioridad étnica, lo que les hizo mantener su folklore. Las mujeres revolucionaron la vestimenta tunecina,⁸⁹ se dedicaban a trabajos manuales buena parte de la gastronomía tunecina de hoy en día proviene de época morisca. Hoy en día perviven muchas cosas en la cultura tunecina provenientes de los moriscos, especialmente en lo relativo a la onomástica.⁹⁰

⁸⁸ Íbidem, págs. 270-273.

⁸⁹ Al respecto de temas de vestimenta morisca: Lasmarías Ponz, I. (2005, 2007). Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna. *30 años de mudejarismo: memoria y futuro. Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo*. Págs. 629-642.

⁹⁰ Yassine Bahri, R. (2009). Aportes culturales de los moriscos en Túnez, op. cit. 270-275.

INTOLERANCIA

Se ha intentado dar una visión de tolerancia en la Monarquía Hispánica y en el Imperio otomano en los que la cotidianeidad de la gente se imponía, a menudo, al discurso intolerante de las autoridades. En ambos casos queda patente que existía una mayor convivencia pacífica que conflictividad, pero a pesar de esto, no se podría reducir la realidad de los habitantes de estos territorios en la Edad Moderna a la simple tolerancia puesto que en muchas ocasiones las líneas que separaban la coexistencia de la disidencia eran porosas. Al igual que se daba la tolerancia en la vida cotidiana de la gente, hay otros casos en los que, al hablar de alteridad, la intolerancia, a menudo proyectada desde las altas esferas, era la que se imponía.

Podría haber muchos ejemplos de esto, pero tres visiones al respecto son una muestra de cómo el discurso intolerante elaborado desde las autoridades gubernamentales y eclesiásticas se imponía sobre la población. Estos casos son el asesinato de Pedro Arbués, Inquisidor General de Aragón, asesinado por un grupo de judeoconversos; la quema de libros árabes en Granada y la propaganda anti-otomana llevada a cabo por la Monarquía Hispánica.

3.1 EL CASO DE PEDRO ARBUÉS

Pedro Arbués fue el primer Inquisidor General del reino de Aragón, nombrado por el propio Fernando el Católico el 4 de mayo de 1484, aunque no sin polémica sobre su nombramiento y un posible contrafuero.⁹¹ Lo importante es que la instauración de la Inquisición en Aragón provocó malestar entre el grupo de judeoconversos quienes pensaban que el tribunal contravenía las leyes del reino. A pesar de su lucha para que no llegara constituirse, el Santo Oficio comenzó a actuar, persiguiendo especialmente a los conversos y judaizantes. En este contexto fue cuando, frente al altar mayor de la catedral de La Seo, se produjo el intento de asesinato el 14 de septiembre de 1485 contra Pedro Arbués, quien falleció dos días después.⁹² Desde entonces se sucedieron los esfuerzos por parte de la monarquía y la Inquisición para conseguir que Arbués fuese canonizado. Contaban para ello con el apoyo de la práctica totalidad de la sociedad

⁹¹ Sobre la figura de Arbués: Alcalá Galve, Á. (1984). *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. S. Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*. Diputación General de Aragón. De entre sus contemporáneos que escribieron sobre él, destaca Vincencio Blasco de Lanuza (1624) con *Historia de la vida, muerte y milagros del siervo de Dios Pedro de Arbués de Épila*.

⁹² Serrano Martín, E. (2017). Devociones en Zaragoza en el siglo XVII: vírgenes aparecidas, mártires y obispos. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, pp. 130-131.

aragonesa y los milagros del inquisidor, los cuales aumentaban en cada uno de los intentos de canonización –datados en 1537, 1604, 1615, 1618, 1622 y 1652–, pero Roma sentía recelos del Santo Oficio y le costaba distinguir los aspectos santos de los intereses políticos detrás de estos intentos. La monarquía, a través especialmente de Carlos V, fue la principal impulsora de la canonización de Arbués llegando al primer intento en 1537, mientras que la Inquisición llegó a emitir una orden a todos los ministros de sus tribunales para que contribuyeran con 4 reales cada uno para la canonización del inquisidor. También hubo donativos económicos por parte de la población aragonesa para conseguir este objetivo.⁹³

Lo fundamental del asesinato de Pedro Arbués es que se utilizó este hecho para fomentar la propaganda antijudía a través de la canonización del inquisidor. La Inquisición no solo utilizaba los autos de fe como mecanismo de propaganda, también utilizaba otros vehículos festivos como manifestación del poder inquisitorial, de defensa de la verdad religiosa y de fijación de la memoria colectiva. La Inquisición supo utilizar la imagen de manera muy inteligente para que se le asociara con la imagen del poder. Algo que tuvieron que conseguir por lo seguros que se mostraban los diplomáticos y viajeros extranjeros del inmenso poder que tenía la institución.⁹⁴ De tal manera, el Santo Oficio participó activamente en las celebraciones de beatificaciones y canonizaciones, como motivo de fiesta excepcional fue la beatificación de Pedro Arbués. “Las ceremonias inquisitoriales no eran tan solo y aparentemente la expresión del culto divino, sino que también traducían los actos legitimadores del poder inquisitorial” (Manuel Peña Díaz, p. 21).⁹⁵ Se creó un sistema de propaganda a través de la imagerie en pinturas y esculturas en las que se defendía la santidad de Arbués fomentando un clima antijudío en la población. El asesinato también fue importante para la instauración y arraigo de la Inquisición en el reino ya que se enaltecía la figura del «mártir y santo» inquisidor. Ya en 1487 los Reyes Católicos encargaron a Juan de Salazar una escultura del inquisidor y un sepulcro ornado con relieves para su cadáver y mandaron ponerlo en La Seo en el lugar de su muerte.⁹⁶ El interés en la figura de Arbués se demuestra en que en apenas un lustro se le construyeran dos sepulcros, ambos realizados por Gil Morlanes. En estas primeras imágenes, de alguna manera ya se “canoniza” a Arbués al identificarle con San Pedro Mártir de Verona, superponiendo o combinando la iconografía de ambos.⁹⁷

⁹³ Carretero Calvo, R. (2020). Santo para los altares pero no para Roma: la devoción a San Pedro Arbués y el clero aragonés a finales del siglo XVII. En Serrano Martín, E. y Postigo Vidal, J. (eds.), *Élites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)*. Institución Fernando el Católico. Págs. 239-242.

⁹⁴ Kamen, H. (1997). *La Inquisición española. Mito e Historia*. Crítica (ed. 2013). Págs. 289-317

⁹⁵ Peña Díaz, M. (2015). *Escribir y prohibir...* op. cit. Págs. 19-21.

⁹⁶ Scholz-Hänsel, M. (1994). Arte e Inquisición: Pedro Arbués y el poder de las imágenes. *Anuario del departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol. VI, p. 207.

⁹⁷ Rico Camps, D. (1995). La imagen de Pedro Arbués. Literatura renacentista y arte medieval en torno a don Alonso de Aragón. *Locus amoenus*, 1, pp. 107-119.



Ilustración 1. Lápida sepulcral de San Pedro Arbués, Gil Morlanes el Viejo, h. 1489-1490. Capilla de San Pedro Arbués. Catedral del Salvador de Zaragoza. Imagen extraída de: Carretero Calvo, R. (2020). Santo para los altares pero no para Roma... op. cit.



Ilustración 2. Yacente del sepulcro de San Pedro Arbués, Gil Morlanes el Viejo, h. 1489-1490. Museo de Tapices de La Seo de Zaragoza. Imagen extraída de: Carretero Calvo, R. (2020). Santo para los altares pero no para Roma... op. cit.

El aprovechamiento del asesinato de Arbués y la lucha por su canonización se enmarca en el discurso antijudío que venía aumentando desde la segunda mitad del XIV. En los primeros momentos tras el asesinato del inquisidor, se produce la revitalización del libelo de sangre a Santo Dominguito de Val. El asesinato de Arbués fue fundamental para la magnificación o creación de relatos como el de Santo Dominguito de Val y del Niño de la Guardia, que se retroalimentaban unos de otros aprovechándose del clima antijudío. Teóricamente, en el año 1250, teniendo Dominguito de Val siete años, fue secuestrado, atado y entregado a la aljama judía por el hebreo Mosse Abayhuzet, quien se había enterado de un supuesto dictamen llevado a cabo por los judíos de la ciudad en el que se decía que quedaría exento de impuestos aquel que secuestrase a un niño cristiano. Estos, imitando la pasión de Cristo, fijaron a Dominguito a la pared con clavos y le mataron clavándole una lanza en el costado.⁹⁸

⁹⁸ Gómez Zorraquino, J. I. (2019). Santo Dominguito de Val: la “tradición” como arma arrojada a disposición de los poderes establecidos. *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 45, pp.171-196.

El relato de Santo Dominguito parece tener más de leyenda que de realidad, especialmente por el año al que se atribuye, durante el reinado de Jaime I, un rey que dio protección a los judíos, por lo que el relato pudo ser aprovechado para manchar la tradición de convivencia cristiano-judía. Llama además la atención que el judío Albayhuzet fue utilizado como ejemplo de una “alteridad positiva”, en la que el bautismo ayudó al hebreo a darse cuenta de su errada posición y que se convirtiera en ejemplo de virtud. Los restos y reliquias de Dominguito, mediante traslación, fueron trasladados desde la iglesia de San Gil hasta La Seo, algo común en relatos de santidad pero que no está incluido en el relato por casualidad, pues los restos marcharon desde un espacio de poder menor de la ciudad hasta un templo más significativo, lo que pone en contacto con la permanente lucha por la apropiación de la santidad, algo recurrente entre los templos del Salvador y del Pilar en la ciudad de Zaragoza.⁹⁹ Por su parte, el asesinato de Arbués fue aprovechado en Ávila por parte de Torquemada para organizar el falso asesinato del Niño de la Guardia en 1490 realizado por judíos y conversos, una leyenda que se utilizó para preparar el terreno a un endurecimiento de la represión y justificar el inminente decreto de expulsión.¹⁰⁰



Ilustración 3. Capilla de San Pedro Arbués en la Catedral de La Seo. Imagen extraída de <https://catedraldezaragoza.es>



Ilustración 4. Capilla de Santo Dominguito de Val en la Catedral de La Seo. Imagen extraída de <https://catedraldezaragoza.es>

⁹⁹ Serrano Martín, E. (2015). *El Pilar, la historia y la tradición*. Mira.

¹⁰⁰ Pérez, J. (2005). *Los judíos en España*. Marcial Pons Historia. Págs. 185-186.

Pedro Arbués fue beatificado por el papa Alejandro VII el 17 de septiembre de 1664 y se produjeron numerosas fiestas en la ciudad de Zaragoza para celebrarlo.¹⁰¹ Con la beatificación se aumentaron los esfuerzos para la canonización por parte, especialmente, de la Inquisición y de la catedral de La Seo, ambas necesitadas de reforzar su posición. El Santo Oficio necesitaba reafirmar su posición de poder e influencia en un contexto en el que se volvía a plantear el problema judeoconverso, mientras que la catedral necesitaba hacer notar su potencial de santidad a través de dos mártires a manos de los judíos: Arbués y Santo Dominguito de Val, quienes tenían capillas en el templo para potenciar su santidad frente al avance del Pilar, una lucha que perdió porque la basílica hizo suyos los santos de la catedral en la creación del triunfante relato de la basílica.¹⁰²

Gracias a estos relatos se construía una imagen de los judíos y de los conversos como un grupo “peligroso”, “sanguinario” y “bárbaro” que suponía una amenaza para los cristianos. Esto, teniendo en cuenta que estos relatos se produjeron cercanos a la expulsión, tenían como intención que los cristianos aceptaran pues a los judíos como un peligro y por tanto vieran con buenos ojos la expulsión, aunque una vez se produjo se continuara con este discurso antijudío. Los casos de Arbués o Santo Dominguito de Val son un ejemplo de lo que Hobsbawm llamó «tradición inventada».

La «tradición inventada» implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. (...) En la medida en la que existe referencia a un pasado histórico, la peculiaridad de las «tradiciones inventadas» es que su continuidad con este es en gran parte ficticia. (Eric Hobsbawm, 1983, p. 8).¹⁰³

La «tradición inventada» en este caso no es el asesinato del primer inquisidor de Aragón, ya que sí se produjo tal hecho a manos de un grupo de judeoconversos, pero el discurso que se crea alrededor de este hecho con relatos legendarios como el de Santo Dominguito o el Niño de la Guardia componen una falsa relación de un hecho aislado con un teórico pasado en el que los judíos siempre han sido un pueblo peligroso para los cristianos. La beatificación de Arbués y su posterior canonización son un ejemplo del triunfo del Concilio de Trento en los países católicos, donde la Iglesia Católica promovió

¹⁰¹ Arbués no fue canonizado hasta el 29 de junio de 1867 por el papa Pío IX.

¹⁰² Serrano Martín, E. (2017). Devociones en Zaragoza en el siglo XVII... op. cit., pp. 132-133.

¹⁰³ Hobsbawm, E. (1983). Introducción: la invención de la tradición. En Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica (traducción castellana, 2002), p. 7-21.

las formas de piedad popular tradicionales en las que las distintas fiestas religiosas se convirtieron en reafirmaciones colectivas y públicas de la fe. Se acentuó la riqueza formal de los ritos y los templos católicos se llenaron de crucifijos, vírgenes y santos, expresión de la devoción popular. Se reconocieron ciertos milagros y se canonizó a nuevos santos, lo que animó la fe del pueblo.

3.2 EL “MEMORICIDIO” DE GRANADA

La guerra de diez años por la conquista del reino de Granada acabó con la capitulación en 1492, lo que supuso que los musulmanes dejaran de existir de forma total como Estado dentro de la península y se convirtieran en una simple minoría dentro de los dominios cristianos. Fray Hernando de Talavera fue nombrado el primer arzobispo de la región y promovió las conversiones desde el respeto, la tolerancia y la persuasión. Debido a la lentitud de los progresos, Cisneros solicitó en 1499 a Isabel y Fernando el permiso para aplicar una política más dura. Los bautismos en masa provocaron una pequeña revolución en el Albaicín en ese mismo año y se produjeron otras revueltas en zonas del sur peninsular en 1500 y 1501. Cisneros consideraba que los mudéjares habían perdido con la rebelión todos los derechos concedidos con la capitulación y por tanto se les debía dar a elegir entre la conversión mediante el bautismo o la expulsión. Los mudéjares recibieron de forma sistemática el bautismo, pero estos moriscos sufrieron constantes presiones para abandonar su cultura. En este clima represivo se enmarca el suceso que se dio en Granada en virtud de un real decreto de octubre de 1501 por el que se produjo una gran quema de libros en árabe. Este hecho supone el final de las capitulaciones y del al-Ándalus musulmán.¹⁰⁴

El 11 de noviembre de 1499 el arzobispo de Mesina y el obispo de Lugo, ambos inquisidores generales, concedieron poderes especiales a Cisneros. Estos poderes teóricamente solo le daban potestad para intervenir contra los cristianos que habían abrazado el islam, los elches, pero Cisneros aprovechó la circunstancia para tratar de cristianizar la ciudad de Granada aun cuando desde la corte no se había trazado un plan al respecto, por lo que se le retiró del puesto el 3 de febrero de 1500 por el consejo de la santa Inquisición. Los propios reyes censuraban el comportamiento de Cisneros por lo que había ocurrido en el Albaicín al mes de haber recibido estos poderes. En varias misivas admiten que Cisneros se había excedido y estimaron su actuación como el germen del alzamiento. A pesar de todo de que se le retiraron los poderes especiales, Cisneros no renunció a intervenir en asuntos conectados con neoconvertos. En 1501 se endureció la política y el 12 de octubre de ese año se ordenó a los corregidores y alcaldes del reino de Granada que quemaran públicamente todos los libros de la “secta mahomética” bajo pena de que “todo aquel que tuviera un libro y lo encubriera muriera

¹⁰⁴ Kamen, H. (1997). *La Inquisición española. Mito e Historia*. Crítica (ed. 2013). Págs. 207-209.

por ello y pierda todos sus bienes”. No queda claro, sin embargo, que Cisneros jugara un papel relevante en la quema de entre cuatro mil y cinco mil libros que se produjo en Granada, entre los que se encontraban sobre todo ejemplares del Corán y otros libros de “impiedad mahometana”.¹⁰⁵ Fuera Cisneros el responsable o no de la quema, jugó un importante papel en crear un clima antimorisco en la región.

La quema de libros supone un fenómeno de censura más que un ejercicio de intolerancia religiosa, aunque también lo es. Es un claro intento de acabar con la memoria de la región y hacer que olvide el pasado musulmán del reino, puesto que al acabar con los libros en árabe y ejemplares del Corán se complicaba mucho que la gente siguiera practicando su antigua fe, teniendo en cuenta el valor fundamental que en el islam tiene el idioma. Esto se demuestra que en la práctica se impuso la identificación de la lengua con religión musulmana. En el *Índice* de 1559 se prohibieron los libros de «la secta de Mahoma escritos en árabigo, o en romance, o en cualquier otra lengua vulgar». Las Cortes valencianas prohibieron el árabe en 1564 y Felipe II hizo lo propio para Castilla en 1567.¹⁰⁶

Muchas veces lo que conocemos del pasado proviene de relatos consolidados e “institucionalizados”, narraciones con sello oficial y portadoras de legitimidad. Cuando se produce un cambio de poder se suele dar una reescritura estratégica de la historia para, con la abolición de la tradición anterior, dar paso a una nueva. Las memorias más fuertes se imponen a las más débiles y la voluntad de prender fuego a bibliotecas ha sido algo recurrente entre aquellos caudillos dispuestos a culminar auténticos borrados de memoria sobre localizaciones concretas.¹⁰⁷

La Iglesia contaba con un gran poder coercitivo. El Concilio de Letrán de 1515 y posteriormente el Concilio de Trento en 1564 concedieron a los obispos de toda Europa poder general para otorgar las licencias necesarias para la impresión de libros y a partir de 1540 el Santo Oficio daría a conocer regularmente listas de obras no autorizadas.¹⁰⁸ De las licencias previas se ocupaba la Corona, salvo para libros de tema religioso donde lo hacía la Iglesia y los libros de tema inquisitorial que eran jurisdicción del Santo Oficio, pero la Inquisición fue la que monopolizó la censura a posteriori, algo que estudian en profundidad Ricardo García Cárcel y Doris Moreno.¹⁰⁹

La corriente generalizada en la época era de estar si no a favor de una censura total, sí de un mayor control sobre lo que se publicaba. En los márgenes de los ámbitos oficiales existieron prácticas culturales que influyeron en la implantación de la censura

¹⁰⁵ Salvador Miguel, N. (2016). Cisneros en Granada y la quema de libros islámicos. En Alvar Ezquerra, A. (coord.) *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Universidad de Alcalá. Págs. 153-184.

¹⁰⁶ Peña Díaz, M. (2015). *Escribir y prohibir...* op. cit., p. 83.

¹⁰⁷ Postigo Vidal, J. (2020). *Ensayos sobre el poder y sus resistencias en la historia universal. (La espuma de las olas)*. Institución Fernando el Católico. Págs. 60-63.

¹⁰⁸ Kamen, H. (1997). *La Inquisición española...* op. cit. pp. 158-159.

¹⁰⁹ García Cárcel, R. y Moreno Martínez, D. (2000). *Inquisición...* op. cit., pp. 316-341.

institucional mediante modelos ideológicos sobre la conveniencia de controlar la lectura y la escritura. En el *Quijote* se ponen en cuestión los límites y reglas a los que estaban sometidos los textos de caballerías, poéticos o pastoriles. En el episodio del escrutinio de libros (capítulo VI de la primera parte) se muestran los intentos de localizar textos subversivos o peligrosos para apartarlos de potenciales lectores. Incluso se muestra cómo gran parte de la biblioteca del Quijote es arrojada al patio de su casa para ser quemada. El problema de los libros era que no fuesen interpretados como ficción y diesen simplemente un mal ejemplo, sino que falsificasen la realidad, socavasen la verdadera autoridad y se asociara leer con creer.¹¹⁰

Había mucha preocupación por el control de los libros debido al poder que supone el control de la transmisión de la cultura oral para tratar de someter la mentalidad de la gente al discurso oficial. En este sentido, la quema de libros en Granada solo es un paso más relativo a la censura. La responsabilidad de la quema de libros en la plaza de Bibarrambla se distribuye entre el cardenal Cisneros y los Reyes Católicos, pero con Granada aparentemente convertida, Isabel no estaba dispuesta a tolerar la presencia de musulmanes en otras regiones del reino y el 12 de febrero de 1502 se ordenó que los mudéjares de Castilla eligieran entre el bautismo y el exilio.

3.3 MONARQUÍA HISPÁNICA VS SUBLIME PUERTA

La lucha entre la Monarquía Hispánica y el Imperio otomano en el siglo XVI por la hegemonía en el Mediterráneo también llegó a las imágenes, en las que se enaltecía la imagen de una Europa cristiana con los Habsburgo a la cabeza frente al peligro que suponían los turcos. Cuando un grupo se enfrenta a otras culturas se tiende a reaccionar de dos maneras, bien asimilándola a la propia o bien inventando de manera consciente o inconsciente una cultura opuesta a la propia. Cuando se produce un encuentro entre culturas distintas, lo más probable es que las imágenes que una hace de otra estén estereotipadas, creando un vínculo entre la imagen mental y la visual en la que, aunque el estereotipo no sea del todo falso, exagera determinados aspectos de la realidad y omite otros.¹¹¹

Un primer ejemplo de esto sería la representación que se hacía de la esposa de Solimán el Magnífico en Europa. Lo primero que cabe destacar es la diferencia en el nombre que recibe dependiendo de dónde se hable de ella. No se trata de una simple adaptación al idioma como en el caso del emperador (Süleyman – Solimán) sino que en

¹¹⁰ Postigo Vidal, J. (2020). *Ensayos sobre el poder...* op. cit., pp. 55-59; Peña Díaz, M. (2015). *Escribir y prohibir...* op. cit., pp. 187-206.

¹¹¹ Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica (ed. bolsillo, 2005), p. 155-175.

el caso de la que primero fue *haseki* y luego *valide sultan* el nombre varía bastante.¹¹² En Oriente se le conocía como Hürrem, que se podría traducir como “alegre” o “sonriente”, mientras que en Occidente se le conocía como Roxolana, Roxelana, Roxana o incluso Rossa haciendo referencia al color rojizo de su pelo. Este hecho ya de entrada llama la atención pues hay que partir de la hipótesis de que las representaciones artísticas que se realizaban de ella se hacían sin ser tomadas al natural puesto que la sultana no podía ser vista por varones; y, sin embargo, hasta se cambiaba el nombre con el que se referían a la sultana. Sus representaciones se basaban, por tanto, en las descripciones que de ella se hacían a partir de su origen –de raíces polacas pero nacida en la provincia rusa de Rutenia– o sus vestimentas.¹¹³

Las representaciones de Roxelana se centraban en muchos casos en sus vestimentas por la imposibilidad de inmortalizar la imagen de la sultana. En este sentido cabe destacar el grabado realizado por el veneciano Mateo Pagan en el siglo XVI en el que Hürrem aparece en el interior de un marco ovalado el cual contiene una inscripción



Ilustración 5. Mateo Pagan, *Roxelana o Hürrem*, s. XVI grabado, Venecia. Imagen extraída de: Igual Castelló, C. (2016). Solimán el Magnífico y Roxolana... (art. cit.).

¹¹² El título de *haseki* hace referencia a la favorita del sultán de entre las mujeres que conformaban el harem, mientras que el de *valide sultán* era la mujer más importante dentro del harem y solía ser la esposa del sultán, por lo que solía mantener el cargo si era la madre del sucesor. Por la posición predominante de ambos puestos y la cercanía al sultán solía existir una enemistad entre ambas mujeres, que a menudo se traducían en conjuras políticas. En el caso de Roxelana o Hürrem, el año 1534 es fundamental porque contrajo matrimonio legal con el sultán, algo extraordinario para una concubina, y ese mismo año falleció la madre de Solimán, lo que le hizo colocarse en lo más alto de la pirámide dentro del harem.

¹¹³ Igual Castelló, C. (2016). Solimán el Magnífico y Roxolana. El poder del turco en la cultura visual y escrita de Occidente. *Potestas*, 9, pp. 251-260.

que la identifica como: “la más bella y favorita mujer del Gran Turco, llamada la Rossa”. En este grabado lo que más protagonismo cobra es, por supuesto la vestimenta, pero sobre todo la joyería y el impresionante tocado de la sultana, que dan una imagen de suntuosidad.

Más interesante que este grabado para el tema aquí tratado es la obra realizada por Tiziano en el siglo XVI. En este retrato sí que aparece representada de una forma clara la procedencia de Hürrem destacando su tez blanquecina junto a sus cabellos rubios y ondulados. La imagen pretende sugerir que la mujer favorita del sultán y la más poderosa dentro del harem es una mujer europea de piel blanca que no encajaría en el prototipo de mujer turca. Autores occidentales menospreciaron la belleza de las mujeres orientales en contraposición con la de las europeas, llegando a afirmar que sus almas no eran puras y que por eso no eran bellas.¹¹⁴



Ilustración 6. Tiziano, *La Sultana Rossa*, s. XVI, óleo sobre lienzo. Imagen extraída de: Igual Castelló, C. (2016). Solimán el Magnífico y Roxolana... op.cit.

¹¹⁴ Íbidem, p. 257.

Pero quizá donde la representación de la separación entre ambos mundos fue más patente es en la imaginería que se creó alrededor de la batalla de Lepanto que enfrentó a ambos imperios. Para conocer el devenir de las guerras entre los Habsburgo y el Imperio otomano a lo largo del siglo XVI, los trabajos de Braudel siguen siendo fundamentales ya que da varias pinceladas de las mismas en la segunda parte de su *Mediterráneo* y sobre todo es el eje central en torno al que gira la tercera parte del mismo.¹¹⁵ La batalla de Lepanto es un apartado fundamental en la lucha entre ambos imperios. Resulta difícil ubicar su importancia para el devenir de ambas entidades políticas, pero es uno de los aspectos que más debates y bibliografía ha generado en torno al conflicto. Hay posturas que defienden la trascendencia de la victoria como la de Roger Crowley, que defiende que el sur de Europa tendría hoy un aspecto muy distinto de haber ganado los otomanos la batalla, pero la resistencia en Malta ante los otomanos en 1565 y la victoria de Lepanto detuvieron el avance otomano fijando las fronteras del mundo Mediterráneo moderno.¹¹⁶ También hay opiniones contrarias que restan importancia a la batalla como Alessandro Barbero que defiende que Lepanto no puso fin al mito de la invencibilidad turca ni salvó Europa. Para él la victoria no fue inesperada y milagrosa, sino anunciada y largamente anhelada en el continente.¹¹⁷ John Elliott establece que la batalla, siendo importante, no fue decisiva como otros enfrentamientos que se produjeron entre ambos imperios. Esto es porque cuando se producía una victoria militar, los factores internos de cada uno impedían que se aprovecharan las circunstancias favorables. Aunque la lucha hubiese continuado resulta complicado pensar que hubiera acabado con una victoria clara para uno de los dos bandos. El Mediterráneo hubiese seguido siendo un mar dividido porque España estaba ya más orientada al oeste americano y sostener la guerra en el norte con los Países Bajos, mientras que los otomanos estaban centrados en frenar el avance de Moscovia en el norte y unir el mar Negro con el Caspio para facilitar los ataques a Persia. “Al año o dos de Lepanto, el foco del conflicto comenzaba a desplazarse: la lucha entre el este no cristiano y el oeste cristiano, era sustituida ahora por la pugna entre el católico sur y el protestante norte”. (John Elliott, 2002, p. 194).¹¹⁸

La victoria naval de la Santa Liga en 1571 dio lugar a un artefacto cultural, propagandístico e ideológico al servicio del mito y del imaginario habsbúrgico de gran eficacia. Víctor Mínguez en *Infierno y gloria en el mar* pone en relación las imágenes y discursos simbólicos y retóricos con la concepción del poder construida en torno a los Habsburgo, una familia que “recurrió hábilmente a las imágenes artísticas para fabricar y difundir una mitología familiar apoteósica en la que Lepanto fue uno de sus hitos

¹¹⁵ Braudel, F. (1953). Tercera Parte. Los acontecimientos, la política y los hombres. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo segundo. Fondo de Cultura Económica (1ª ed. electrónica, 2015).

¹¹⁶ Crowley, R. (2013). *Imperios del mar. La batalla final por el Mediterráneo 1521-1580*. Ático de los Libros, pp. 369-375.

¹¹⁷ Barbero, A. (2013). Lepanto ¿una victoria anunciada? *Desperta Ferro: Historia Moderna*, 6, pp. 6-9.

¹¹⁸ Elliott, J. H. (2002). *La Europa dividida (1559-1598)*. Crítica. Págs. 172-194.

principales.” (Víctor Mínguez, 2018, p. 22). Este autor plantea, entre otras cosas, cómo la cultura renacentista a través de la revitalización de la mitología clásica construyó un imaginario en Occidente de épica de hazañas y combates navales en las que se enfrentaban grandes imperios, y reiteradamente Occidente contra Oriente. La batalla de Lepanto se estableció como un escenario heroico comparándolo con la batalla de Actium del 31 a.C., que supuso la unión del naciente Imperio romano bajo un único gobernante. Esta batalla tuvo lugar a pocas millas del golfo de Lepanto y tras esta prácticamente no hubo ninguna gran batalla naval el Mediterráneo durante mil quinientos años, algo que se pensaba que iba a ocurrir con Lepanto. Los propios Habsburgo planteaban a Eneas y la leyenda troyana como antecedentes de Carlos V, Felipe II y, en general, su linaje.¹¹⁹

La imagen que se construyó en torno a la batalla de Lepanto enaltecía la victoria de la cristiandad europea y los Habsburgo frente a un enemigo que ponía en peligro al continente. Como tal, la victoria también fue ampliamente celebrada en los territorios italianos.¹²⁰ Dos representaciones artísticas plasman la diferencia en cómo los otomanos se representaban y cómo eran percibidos desde Europa. Por un lado, está el cuadro de Agostino Veneziano en el que Solimán el Magnífico aparece coronado por la cuádruple tiara, exhibiendo así un rango mayor que el papa de Roma y el emperador cristiano.



Ilustración 7. Agostino Veneziano. *Svliman otoman rex tvrc x*, 1535.
Imagen extraída de Mínguez, V. (2018). *Infierno y gloria en el mar*.

¹¹⁹ Mínguez, V. (2018). *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y el imaginario artístico de Lepanto (1430-1700)*. Universitat Jaume I, (2ª ed.). Págs. 31-41

¹²⁰ Íbidem, pp. 369-386.

De otro lado, está el cuadro de Tiziano *Felipe II ofreciendo al cielo al príncipe Don Fernando* (1573-1575). En esta pintura, el monarca sostiene en brazos a su hijo recién nacido, elevándolo al cielo de donde se descuelga un ángel o quizá la alegoría de la Victoria, que entrega al niño una palma de triunfo. El cuadro es una alegoría y representación del poder. En el fondo hay una batalla naval y en la esquina inferior izquierda aparece un turco encadenado, en actitud humillada y despojado de sus armas y atuendo guerrero, por lo que el cuadro representa la victoria de Lepanto.



Ilustración 8. Tiziano. *Felipe II ofreciendo al cielo al príncipe Don Fernando*, 1573 y 1575. Imagen extraída de <https://www.museodelprado.es>

Hay otras obras importantes que pretenden representar la relevancia que tuvo la victoria de Lepanto para la cristiandad como *La religión socorrida por España* (1572-1575) de Tiziano o *Alegoría de la Liga Santa* (1579-1582) del Greco. La lucha entre ambos imperios a nivel retórico es tan o más interesante que la política. Solimán fue el rival indiscutible de Carlos V en Europa y junto a su corte y gobierno constituyó la Edad de Oro de la historia otomana llevando al imperio a su cenit a nivel político, institucional, económico y cultural. De tal manera, no es fruto del azar que ambos reivindicaran la figura de Salomón. Felipe II se presentó en diversas ocasiones como el monarca bíblico, mientras que el sultán teóricamente debe su nombre a que su padre lo escogió abriendo el Corán al azar. Ambos poseían el título de rey de Jerusalén y ambos emperadores aspiraban al dominio universal. Solimán y Carlos V se enfrentaron como herederos de los imperios romanos, el primero buscaba tomar Roma y el segundo reconquistar Constantinopla. “Como en Actium, solo podía haber un César vivo.”¹²¹

La verdadera victoria de Lepanto se dio en el campo de la propaganda, pues frente al poder comunicativo de las hojas y relaciones de sucesos salidas de las imprentas europeas y a los cientos de representaciones artísticas, el Imperio otomano, donde las imprentas estaban prohibidas y no existía un arte figurativo oficial, tan solo pudo oponer los relatos voluntaristas y reiterativos de los cronistas.

Las recreaciones de Lepanto (...) devienen en una nueva gigantomaquia clásica, en la que el cielo se enfrenta al infierno: Dios, la Virgen María, los santos y los ángeles contra demonios. El terror al turco, la idea de cruzada y la autoproclamación de los Habsburgo como paladines de la fe otorgan a Lepanto un sentido mesiánico y salvífico sin precedentes. En el universo leantino convergen otros muchos mundos simbólicos (...) que acaban fusionándose y reforzándose unos a otros sin dificultad, dado el maniqueísmo último del discurso que en definitiva se pretende trasladar: el bien triunfa sobre el mal, para mayor gloria de Dios, de su Iglesia, de los Habsburgo y de la monarquía hispánica. (Víctor Mínguez, 2018, p. 571).¹²²

¹²¹ Íbidem, p. 40.

¹²² Íbidem, pp. 568-574.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha intentado dar una visión de que la imagen de intolerancia que se tiene de la Monarquía Hispánica y del Imperio otomano respecto a sus minorías no es una verdad absoluta. Se puede hablar en muchos casos de convivencia pacífica, de coexistencia, curiosidad y de construcción de la identidad de cada uno de los grupos no en contraposición a otro, sino en relación con el otro. De tal manera, la alteridad, ese concepto tan arraigado, resulta muy útil para realizar un marco general de las minorías en la Edad Moderna, pero habría que matizarlo conforme se va acercando el foco hacia casos más concretos.

Pero al igual que se puede decir que no hay que asumir la intolerancia como la única verdad de la realidad de estos dos imperios de época moderna, tampoco se puede hablar solo de una vida pacífica dentro de sus territorios. Está claro que también se pueden encontrar numerosos episodios de intolerancia como pueda ser la limpieza de sangre o las persecuciones inquisitoriales para el caso hispánico; mientras que para el caso otomano se puede hablar de la persecución a cristianos y judíos para islamizar barrios enteros. Para ambos casos, además, se puede hablar de otros episodios de intolerancia como la esclavitud americana o el sistema de *devshirme* que desligaba a niños cristianos de su familia para ser utilizados en el ejército o en el gobierno,¹²³ pero este estudio se ha centrado en moriscos y judíos pues son dos minorías que vivieron en ambos imperios y por tanto se pueden comparar ambas realidades. Desde luego, se puede hablar de intolerancia, pero no se puede asimilar la intolerancia existente en las autoridades gubernamentales o eclesiásticas a todo el conjunto de la sociedad. Era muy complicado que el poder central consiguiera trasladar el brazo ejecutor a todos los lugares y por tanto hay un espacio de intersección entre las normas y las transgresiones cotidianas a estas.

El mundo católico estableció en el siglo XVI nuevos modelos doctrinales simbólicos y visuales que tenían que ser abrazados universalmente por el conjunto social. De tal manera, se utilizó el asesinato del primer inquisidor general de Aragón, Pedro Arbués, para fomentar el clima antijudío a través de las imágenes y preparar el terreno para una mayor represión y justificar la expulsión. Con la quema de libros en Granada tras la conquista se pretendía hacer olvidar ese pasado no cristiano a los habitantes del último reino musulmán en la península y hacer más sencilla su integración. Por otro lado, la dinastía Habsburgo supo aprovechar de manera muy inteligente la victoria en la batalla de Lepanto para, a través de la propaganda, engrandecer la mitología entorno a su dinastía, enaltecer la cristiandad europea y poner en contraposición a ellos al peligroso enemigo turco, que era la representación del islam.

La intolerancia, algo que se consideraría como una pulsión, un sentimiento espontáneo y natural, en ocasiones es un discurso orquestado desde las autoridades

¹²³ Extremera Extremera, M. A. (2020) *La civilización otomana*, op. cit. Págs. 68-69.

que cuaja en la ideología de la gente. Algo parecido ocurre a día de hoy con los refugiados sirios o el reciente caso en España de los migrantes marroquíes en Ceuta. Estos hechos se utilizan desde ciertos sectores para lanzar proclamas xenofóbas que pretenden generar en la población un rechazo a los inmigrantes. La intolerancia es algo que, por tanto, se sigue utilizando como medio para conseguir un fin político a costa de las minorías y se continúa usando la propaganda para ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Abi Ayad, R. (2020). Orán y Argel en la obra de Cervantes. *Revista Argelina*, 11.
- Alcalá Galve, Á. (1984). *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. S. Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*. Diputación General de Aragón.
- Alvárez Suárez, A. (2012). La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa. *Collectanea Christiana Orientalia*, nº 9.
- Amelang, J. S. (2021). Tolerancia y judeoconversos. En García Cárcel, R. y Serrano Martín E. (eds.) *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra.
- Barrios Aguilera, M. (2016). Granada y su reino tras la Guerra de la Alpujarras. *Desperta Ferro*, 25.
- Barbero A. (2013). Lepanto ¿una victoria anunciada? *Desperta Ferro: Historia Moderna*, 6.
- Benafri, C. (2011). La posición de la Sublime Puerta y de la regencia de Argel ante la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1570): entre esperanza y decepción. *Áreas. Revista internacional de Ciencias Sociales*, 30
- Bernabé Pons, L. F. (2009). El exilio morisco. Las líneas maestras de una diáspora. *Revista de Historia Moderna*, 27.
- Blasco de Lanuza, V. (1624). *Historia de la vida, muerte y milagros del siervo de Dios Pedro de Arbués de Épila*.
- Braude, B. (ed.) (2014). *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Lyenne Reiner Publishers.
- Braudel, F. (1953). *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo segundo. Fondo de Cultura Económica (1ª ed. electrónica, 2015).
- *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*. (1983).
- Brotton, J. (2003). *El bazar del renacimiento*. Editorial Paidós.
- Buitrago González, J. L. y Andrés Robres, F. (dir. tesis). (2012). *Serranía críptica. El último reducto judaizante tras la gran persecución, siglo XVIII*. Madrid, Departamento de Historia Moderna, Universidad Autónoma.
- Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Crítica (ed. bolsillo, 2005)
- Carr, E. H. (1961). *¿Qué es la Historia?* Editorial Ariel, (2ª ed., 1984).

Carretero Calvo, R. (2020). Santo para los altares pero no para Roma: la devoción a San Pedro Arbués y el clero aragonés a finales del siglo XVII. En Serrano Martín, E. y Postigo Vidal, J. (eds.), *Élites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)*. Institución Fernando el Católico.

Ceylan E. (2002). The Millet system in the Ottoman Empire. En Upton-Ward, J. (ed.), *New Millenium Perspectives in the Humanities*, Global Scholarly Publications.

Colás Latorre, G. (2010). Nueva mirada sobre la expulsión de los moriscos aragoneses y sus consecuencias. *Chronica Nova*, 36.

- Cristianos y moriscos en Aragón: una nueva lectura de sus relaciones y comportamientos en el marco de la sociedad rural.
- (2005, 2007). Treinta años de Historiografía morisca. En *30 años de mudejarismo: memoria y futuro. Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo*.
- (2015). *Fueros e instituciones de Aragón*. Mira.
- (1978). *La Bailía de Caspe en los siglos XVI y XVII*.

Corral Lafuente, J. L. (1999). El proceso de represión contra los mudéjares aragoneses. *Aragón en la Edad Media*, nº 14-15, 1.

Crowley, R. (2013). *Imperios del mar. La batalla final por el Mediterráneo 1521-1580*. Ático de los Libros.

Dadson, T. J. (2017). *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias*. Cátedra.

- (2021). Los moriscos entre el islam y el cristianismo: una identidad dividida. En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra.
- (2007). *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Iberoamericana-Vervuert.
- (2009). Los moriscos que no salieron, *Pedralbes*, 29.

De Bunes Ibarra, M. A. (2016). La ayuda exterior a los moriscos. El Magreb y el Imperio otomano. *Desperta Ferro*, 25

De Epalza, M. (1992). *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Editorial Mapfre.

De las Casas, Bartolomé. (1552). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

El Erian El Bassal, H. (2011-2013). Casida de un morisco anónimo para el sultán otomano. *Sharq al-Andalus*, 20.

Elliott, J. H. (2002). *La Europa dividida (1559-1598)*. Crítica.

Extremera, M. A. (2020). *La civilización otomana (1300-1800)*. Sílex.

- A forced migration: spanish moriscos in ottoman lands (16th-18th centuries). *Turcica*, 45.

Franco Rubio, G. A. (1999). *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Mergablum.

García Cárcel, R. y Moreno Martínez, D. (2000). *Inquisición. Historia crítica*. Ediciones Temas de Hoy.

- García Cárcel, R. (2018). Las otras formas de tolerancia en la España Moderna. En Serrano Martín, E. y Gascón Pérez, J. (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Institución Fernando el Católico.

García Fernández, E. (2005). Los conversos y la inquisición. *Clío y Crimen*, nº 2.

Goffman, D. (2002). Jews in early modern ottoman commerce. En Levy, A. *Jews, Turks, Ottomans, a shared history, fifteenth through the twentieth century*, Syracuse University Press.

Gómez Zorraquino, J. I. (2019). Santo Dominguito de Val: la “tradición” como arma arrojadiza a disposición de los poderes establecidos. *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 45.

- (1980). La Inquisición y los moriscos de Aragón en la segunda mitad del siglo XVI. *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 37-38.

Hering Torres, M. S. (2003-2004). “Limpieza de sangre” ¿Racismo en la Edad Moderna? *Tiempos Modernos*, nº 9.

Herzog, T. (2011). Naturales y extranjeros: sobre la construcción de categorías en el mundo hispánico. *Cuadernos de Historia Moderna*, X.

Hess, A. C. (1978). *The forgotten frontier. A History of the Sixteenth-Century Ibero-African frontier*. Universidad de Chicago.

Hobsbawm, E. (1983). Introducción: la invención de la tradición. En Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds.), *La invención de la tradición*, Crítica (traducción castellana, 2002).

Igual Castelló, C. (2016). Solimán el Magnífico y Roxolana. El poder del turco en la cultura visual y escrita de Occidente. *Potestas*, 9.

Inalcik, H. (2002). Foundations of Ottoman-Jewish cooperation. En Levy, A., *Jews, Turks, Ottomans, a shared history, fifteenth through the twentieth century*, Syracuse University Press.

Kamen, H. (1997). *La Inquisición española. Mito e Historia*. Crítica (ed. 2013).

Ladero Quesada, M. A. (2016). *Los últimos años de Fernando el Católico (1505-1517)*. Editorial Dykinson.

Lasmarías Ponz, I. (2005, 2007). Vestir al morisco, vestir a la morisca: el traje de los moriscos en Aragón en la Edad Moderna. *30 años de mudejarismo: memoria y futuro. Actas X Simposio Internacional de Mudejarismo*.

Locke, J. (1689-1690). *Cartas sobre la tolerancia*.

López de Coca Castañer, J. E. (2018). La «pasada» de Fernando el Católico al norte de África (1510-1511). *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 30.

Martínez Hoyos, F. (2021). La tolerancia en la España medieval. En García Cárcel, R. y Serrano Martín, E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra.

Mazower, M. (2000). *Los Balcanes*. Mondadori.

Mínguez, V. (2018). *Infierno y gloria en el mar. Los Habsburgo y el imaginario artístico de Lepanto (1430-1700)*. Universitat Jaume I, (2ª ed.).

Montaigne (1580). *Ensayos*.

Motis Dolader, M. A. (1997). Líneas pragmáticas de la legislación sobre judíos y judeoconversos en Aragón en la segunda mitad del siglo XV. En Montes Romero-Camacho, I., Claret García Martínez A. y González Jiménez, M. (coord.), *La Península Ibérica en la era de los descubrimientos (1391-1492)*. *Actas III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*. Junta de Andalucía, Consejería de Cultura.

- Motis Dolader, M. A. (2016). La comunidad judía y conversa de Daroca (Zaragoza) en el siglo XV: refundación, vida cotidiana y círculos de sociabilidad. *Hispania*, vol. LXXVI, nº 254.

Peña Díaz, M. (2015). *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*. Cátedra.

- (2021). Tolerancias cotidianas. En García Cárcel, R. y Serrano Martín E. (eds.), *Historia de la tolerancia en España*. Ediciones Cátedra.
- (2009). Motivos para una expulsión. Razones oficiales y oficiosas que causaron la marcha de los moriscos. *Andalucía en la Historia*, nº 24

Pérez, J. (2005). *Los judíos en España*. Marcial Pons Historia.

Postigo Vidal, J. (2020). *Ensayos sobre el poder y sus resistencias en la historia universal. (La espuma de las olas)*. Institución Fernando el Católico.

Rico Camps, D. (1995). La imagen de Pedro Arbués. Literatura renacentista y arte medieval en torno a don Alonso de Aragón. *Locus amoenus*, 1.

Robledo Casanova, I. (2016). El robo de la judería de Córdoba. *Andalucía en la Historia*, 51.

Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. (5ª ed., 2002). Penguin Random House Grupo Editorial.

Salazar Acha, J. de. (1991). La limpieza de sangre. *Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos)*, nº 1.

Salvador Miguel, N. (2016). Cisneros en Granada y la quema de libros islámicos. En Alvar Ezquerro, A. (coord.) *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Universidad de Alcalá.

Scholz-Hänsel, M. (1994). Arte e Inquisición: Pedro Arbués y el poder de las imágenes. *Anuario del departamento de Historia y Teoría del Arte*, vol. VI.

Seguí Beltrán, A. (2018). El comercio del reino de Mallorca con el Mediterráneo musulmán durante el reinado de Fernando el Católico. En Serrano Martín, E. y Gascón Pérez, J. (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando el Católico al siglo XVIII*. Institución Fernando el Católico.

Serrano Martín, E. (2017). Devociones en Zaragoza en el siglo XVII: vírgenes aparecidas, mártires y obispos. *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2.

— (2015). *El Pilar, la historia y la tradición*. Mira.

Soria Mesa, E. (2012). Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII). *Vínculos de Historia*, 1.

Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. (4ª ed.). Galaxia Gutenberg.

Türkçelik, E. (2015). El Imperio otomano y la política de alianzas: las relaciones franco-otomanas en el tránsito del siglo XVI al XVII. *Hispania*, Vol. LXXV (nº 249).

Viaje de Turquía. (1980). Edición de García Salinero, F. Cátedra.

Voltaire (1763). *Tratado sobre la tolerancia*.

Yassine Bahri, R. (2009). Aportes culturales de los moriscos en Túnez. *Revista de Historia Moderna*, 27.